Biz iki cihan
içinde muradımız
Hudadandır imdat
Ruzi mahşarda
muhammet mustafa
dandır

قال في كشف الظنون

العقائد العضدية

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجي المتوفى سنة (٧٥٦) ست وخمسين وسبعمائة اوله الحمد لله على نواله وهي مختصر مفيد ولما تم قضى نحبه بعد اثني عشر يوما فيكون آخر تأليفه كذا في بعض الشروح واعتنى عليه الفضلاء فشرحه جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة (٩٠٨) ثمان وتسعمائة قال ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها الخ وفرغ منه في ربيع الاول سنة (٩٠٥) خمس وتسعمائة ببلدة جيرون وهو آخر تأليف الجلال كما قيل وعليه حاشية للمولى يوسف بن محمد خان القرهباغي المحمد شاهي المتوفى في نيف وثلاثين والف كتبها في حدود سنة (١٠٠٠) الف اوله كيف لا احمد وكيف احمد الخ ثم انه لما رأى تعليقة الخلخالي وطالع وجده متوجها فيها الى ما كتبه فاستأنف العمل وعلق على حاشيته بالقول وفي اثنائه اشار على تعليقة الخلخالي بقال واجاب عما اورد وسماها تتمة الحواشي في ازالة الغواشي اوله لك الحمد يا متمم كل الامور وفرغ في شوال سنة (١٠٣٣) ثلاث وثلاثين والف بخاري وعليه حاشية الحسين الخلخالي الحسيني المتوفى سنة (١٠١٤) اربع عشرة والف اوله الحمد لله الذي هدانا المنهج الرشيد الخ وعليه حاشية للمولى احمد بن محمد حفيد التفتازاني المتوفى سنة (٩٠٦) ست وتسعمائة وفيه كلمات منقولة من كلام مير صدر الشيرازي والمولى حكيم شاه محمد بن مبارك القزويني المتوفى في حدود سنة (٩٠٢) اثنين وتسعمائة وصنف المولى عصام الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائني شرحا مبسوطا المتوفى سنة (٩٣٤) ثلاث واربعين وتسعمائة وكتب على اوله ابو بكر بن محمد والد جلال الدين السيوطي شرحا وتوفي سنة (٨٥٥) خمس وخمسين وثمانمائة وشرح العلامة على بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦) ست وعشرة وثمانمائة وعليه حاشية لعلاء الدين على الطوسي المتوفى سنة (٨٨٧) سبع وثمانين وثمانمائة ومحمد بن فراموز المعروف بملاخسرو المتوفى سنة (٨٨٥) خمس وثمانين وثمانمائة واحمد بن موسى المعروف بالخيالي المتوفى سنة (٨٦٢) اثنين وستين وثمانمائة وهذه غير حاشية شرح العقائد والمولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني المتوفى سنة (٩٠١) احدى وتسعمائة وشرحه محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي المتوفى سنة (٨٧٩) تسع وسبعين وثمانمائة ولبعض اهل الهند شرح ممزوج اوله سبحانك يا نور النور الخ الفه باسم السلطان محمود شاه ومن شروحه القواعد الشمسية في شرح العقائد العضدية لافتخار الدين محمد الدامغاني الفه للصاحب الاعظم شمس الدين محمد الدامغاني وهو شرح ممزوج كالجلال اوله الحمد لله الذي احكم مباني احكام الخ انتهى

الجزء الاول

من حاشية خاتمة المحققين الادباء ❀ وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء ❀ الذى عقم بعد نتاجه الزمن ❀ وبخل بوجود مثله وضن ❀ الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى فى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

تنبيه

ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجانى والخلخالى وجعلنا شرح الجلال فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية المرجانى فوق الهامش وحاشية الخلخالى تحته مفصولا بينهما بجدول اخرى

معارف نظارت جليله سنك (٣٢٥) نومرو و (٢٠) تشرين ثانى سنه (٣١٧) تاريخلى رخصتنامه سنى حائزدر

درسعادت

خورشيد مطبعه سى — ديون عموميه قارشوسنده نومرو (١٢)

١٣١٧

كلنبوى على الجلال

جلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ماهدانا الى سبيل الصواب ۞ وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب ۞ والصلاة والسلام على نبينا محمد الهادى لاولى الالباب ۞ وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب ٭ وبعد ٭ فان علم الكلام اشرف العلوم وارقاها ٭ وافضل المعارف واسناها ٭ وقد صنف فيه الاعلام من الافاضل ٭ من الاواخر والاوائل ٭ وانى كنت صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب ٭ فى الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب ٭ وحررت مايتعلق بفنى المنطق والاداب ٭ وانتهى العمر الى اواسط الشيب بلا ارتياب ٭ فكرهت ان تكون الالات المهيأة مجردة عن الاثر ٭ بحيث تكون خلافا بلا ثمر ٭ ودار فى خلدى ان اكتب بعض مايتعلق بعلم الكلام حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام ٭ فلما اتفق لى الشروع فى تعليم شرح العقائد العضدية ٭ للمولى المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية ٭ قصدت ان اجمع مايتعلق به من كلام الاكابر ٭ وماسنح فى اثنائه للفكر الفاتر ٭ تذكرة للاحباب ٭ وتكملة لافكار الطلاب ٭ والمرجو من الاخوان الامجاد ٭ ان ينظروا اليه بعين الوداد

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ۞ ولكن عين السخط تبدى المساويا ۞

متوكلا على هادى السبيل ٭ وهو نعم المولى ونعم الوكيل (قوله يامن وفقنا) لما ذكره تعالى فى البسملة موصوفا بالرحمة البالغة فى الدارين وجد من نفسه

(محركا)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله يامن) لما ذكر الله سبحانه فى ضمن البسملة باسماء جسام وصفات عظام دالة على جلائل النعم اصولها وفروعها عاجلها وآجلها وظاهرها وباطنها تميزبها عنده من سائر الذوات فتوجه اليه بالخطاب واقبل على سبيل الالتفات انتقالا من الغيبة الى المشاهدة وترقيا من البرهان الى المكاشفة وناداه بماينادى به البعيد وهو اقرب اليه من حبل الوريد تعظيماله تنزيل ابعده قدرا ورفعة بمنزلة ٭ ولبعد مكانا وجهة وتنزيها وتقديساله من رب نفسه المكدرة بالكدورات الامكانية المتنعمة فى الغواشى الجوازية الظلمانية وصدر الكلام بالموصولة دون ان يقول الموفق للتحقيق والعاصم عن التقليد تحاشيا عن اطلاق مالااذن فيه عليه تعالى ولا منع من اطلاق الموصولات عليه من جهة العقل والشرع ناطق به قال الله تعالى لايعلم من خلق وورد فى الدعاء المأثور يامن احسانه فوق كل احسان (قوله وفقنا

لتحقيق العقائد الاسلامية) التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب ويخص عرفا بالخير فيقابله الخذلان والتحقيق من حققه اذا كنت فيه على يقين اواثبته يعنى للوصول الى حقائق المعتقدات الثابتة فى نفسها على ماهى عليها فى حد ذاتها والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه فى القول او الفعل من غير دليل وانما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك قوله من يسأله غير انهم منعوا العامى عن العمل الا بقوله امامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحذرا عن الخبط ﴿ ٥ ﴾ وانما يجوز فى العمليات لضرورة العجز عن فقه الدليل فليس بتقليد اتباع النبى صلى الله عليه وسلم لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ولا اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الاصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد واعم من المعنى الاول لشموله كثيرا مما لا يشمله بالمعنى الاول وانما آثر التوفيق للتحقيق الذى هو العصمة عن التقليد من نعم المستعان دون غيره اظهار الجلالة قدره واصالة امره اذ هو العمدة فى الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد واشعارا بان التقليد فى العقائد غير سايغ بل لابد فيهما من تحقيق قاطع كيف فان القول فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطرى او برهان عقلى او نقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين اما اخذ بما يهويه او تقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدى الى الضلال يوجب والتحسر فى ثانى الحال قال الله تعالى ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير

لتحقيق العقائد الاسلامية ﴿ وعصمنا عن التقليد

محركا قويا موجبا للاقبال عليه فالتفت ونادى فى مقام الحمد وقال يا من وفقنا لتحقيق الخ والتوفيق والعصمة المذكورين من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرهما حمد باعتبار انهما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والنداء الدال على المشاهدة يفيد ان عبادته التى هى الحمد والتصلية او الشروع فى التأليف من العلم الجليل كانت بطريق الاحسان المشار اليه فى الحديث النبوى القائل بان الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد اتى بها للدلالة على كمال البعد بين مرتبتى الالوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد ههنا القريب بقرينة قوله تعالى ﴿ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾ والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب ههنا هو تحقيق العقائد ففيه تجريد او توكيد لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التأليف كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامى وايضا المسبب المذكور عام لا دلالة له على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلاث والتأكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد فى الخاص كيف ولو احتيج فى امثاله الى شئ من التجريد والتوكيد لاحتيج اليه فى كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد ولم يقل به احد (**قوله** لتحقيق العقائد) جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية (**قوله** وعصمنا عن التقليد) هو الاعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال الى مرتبة الاستدلال انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم فى عصمنا عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين

(قوله في الاصول والفروع الكلامية) اصول الكلام امهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه تعالى
وسائر صفاته واسمائه العلى على ماورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ماورد به الشرع وملازمة حدوده
في اثبات ما اثبته ونفي ما نفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الاكبر واصول الدين وفروعه ملحقاتهما التي
اخترعها آراء المتأخرين واخترعها اوهام المتكلمين من ان وجوده زائد على ذاته او عينه وان صفاته
كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله صل على سيدنا) جعل المقصود بالنداء
طلب التعطف والرأفة على سيد الانبياء اعتناء بشانه واهتماما في اداء حقه وانه يعم الرحمة على كافة الامة ويشمل الدعاء
بجملة البرية فان حقيقة الصلوة المطلوبة منه له هي اعلاء ذكره ﴿ ٦ ﴾ وابقاء شريعته وتضعيف اجره
وقبول شفاعته (قوله بقواطع الحجة الخ) هذا وما يتلوه من الفقرة على نهج حصول الصورة والاولى بالنظر الى الخواص فانهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه اماما لنفسهم يهديهم الى الاصلح وزماما يثنيهم عن الاقبح على ما ينبئ عنه قوله عز وجل وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون والثانية بالنظر الى حال العوام فانهم لا يهتدون بنظرهم الى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الادلة بل انما يرتدعون عن المنكر خوف المؤاخذة وحذر المعاقبة والى هذا
المعنى يلتفت قوله تعالى لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون ففيه (بالرحمة)
اشارة الى ان فيما جاء به النبي عليه السلام كفاية للفريقين في صلاح امرهم وانتظام حالهم (قوله والبرهان)
اما عطف على القواطع او يكون الصفة بالنسبة اليه موضحة لا مقيدة فان البرهان لا يفيد الا القطع واطلاقه على
مالا يفيد انما هو على المسامحة والتشبيه (قوله وعلى آله واصحابه) اعاد الجارة مع اغناء العطف عنها
اشارة الى سقوط الدعوى الباطلة التي تدعيها الشيعة الاسماعيلية من عدم جواز الفصل بين النبي وآله بعلى
في الصحاح آل الرجل اهله وعياله وفي القاموس اهله واتباعه واولياءه والشارح في حواشي شرحه للهياكل
عمم الال ممن هو بحسب النسب والنسبة وجعل الاول من يحرم عليه الصدقة الواجبة الصورية في الشريعة المحمدية

في الاصول والفروع الكلامية ❁ صلى على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج
والبرهان ❁ المشيد بلوامع السيف والسنان ❁ وعلى آله واصحابه الاعيان ❁

الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم
العصمة قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل
جزما كان اوظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد (قوله في الاصول والفروع)
يحتمل ان يكون المراد بالاصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض
الاخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب ويحتمل ان يكون الاصول
هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ماعداها مما ذكر في علم الكلام ويحتمل
ان يكون الاصول ماهو من مسائل الكلام خاصة والفروع ماهو مشترك بين
الفقه والكلام كبحث الامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن
المسائل فيأباه سياق كلامه بعد فصل الخطاب (قوله صل) جواب النداء
ولا يخفى النداء ههنا ليس على طريق الحقيقة بل للاستغاثة والاستعانة فالظاهر
في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف اوغيره لكنه
ادرج هذه الاستغاثة في التصلية لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف
من جملة الرحمة على النبي عليه السلام وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عليه السلام
راجعة الى امته والى ان الدعاء له شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا
من النداء وخرق عادة المصنفين من ذكر التصلية على سبيل التبعية ففيه غاية ايجاز
بديع (قوله وعلى آله واصحابه) الظاهر ان الآل ههنا بمعنى كل مؤمن تقي ليعم الدعاء

وهم بنو هاشم عند ابى حنيفة ومالك كالعلوية والعباسية رحمهم الله وبنو عبد المطلب ايضا عند الشافعى واحمد رحمهما الله وجعل الثانى من يحرم عليه الصدقة المعنوية بمعنى تقليد الغير وهم بحسب الكمال الصورى العلماء المجتهدون وبحسب الكمال الحقيقى الانبياء السابقون والاولياء الكاملون والفقهاء الراسخون والحكماء العارفون والاصحاب جمع صاحب عند سيبويه وصححه الزمخشرى والرضى وغيرهم من المحققين وخالفهم فى ذلك ابو نصر الجوهرى واتباعه واما الصحابة فهى جمع اواسم الجمع وفى النهاية لم يجمع فاعل على فعالة غيرها والصحابى بالنسبة اليها والقول بان الاصحاب جمع الصحابى وهم (قوله المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان) هذا الحكم اما على حقيقته على ان يكون المراد من الاعيان خيار الصحابة وكبارهم يعنى العشرة وتمام اهل بدر وبيعة الرضوان ومن يحذو حذوهم فى ورود التبشير واما على التجوز فيكون الاعيان صفة كاشفة اى الذين ثبت البشارة الواردة ﴿٧﴾ بالخلود فى اعلى الجنان فيما بينهم كما فى قوله تعالى فريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلا يرد ان اضافة الجمع تقتضى الاستغراق وجميع الصحابة ما بشروا بذلك ولك ان تقول لما اعتبر بقاء الايمان فى حد الصحابى فلا محالة ان كل من يبقى معه الايمان مبشر بدخول الجنة وذلك لا ينافى ما ورد من دخول بعضهم فى النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصى الى ان ينقذه التوحيد ولم يعتبر ذلك فى غيرهم حتى يكونوا سواء (قوله وبعد) الاولى اما بعد على ما هو الاثر الوارد به (قوله فيقول الى آخره) آثر العفو على الرحمة الشاملة له ولغيره استقصارا منه لنفسه واقرارا عليها بالتفريط هضما لها فان العفو يترك العقاب عن المستحق كيف ما كان الترك ثم فى كلامه تلميح الى قوله تعالى والله الغنى وانتم الفقراء (قوله الصديق) اقحم نسبة نفسه الى ابى بكر الصديق ليشعر انه منسوب الى ملازمة الصدق ترغيبا للطالب فى الرجوع الى مصنفاته وحثا للمشتغل بمؤلفاته ليعتنى بها ويهتم فيظهر صدق مقاله وعلو مقامه فى تحقيق ما يتعلق به الاعتقاد ويحصل للمقتفى اثره نيل سبيل الرشاد (قوله ملكه الله تعالى نواصى الخ) جمع ناصية والمعنى الفوز بمطالب الدارين والظفر بجميعها على طريقة التمثيل بحال غلبة الاسارى المتوحشين والاعادى المتمردين والخيال الجماح المقبوض نواصيهم المسخر بجوانبهم (قوله لم تدع قاعدة من اصول العقائد) القاعدة على معناها اللغوى وهو الاساس والاصل وانما آثرها عليه تفننا فى العبارة وروما لتوافق الفقرة ورعاية للسجع ومقابلة

قوله المبشرين بالدخول والخلود فى غرف الجنان ❀ وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى ❀ محمد ابن اسعد الصديق الدوانى ❀ ملكه الله نواصى الامانى ❀ ان العقائد العضدية تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية

بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا المبشرين لا صفة مجموع الال والاصحاب لئلا يتخصص الدعاء بالاشراف المبشرين من الال كالعشرة المبشرة وشهداء بدر (قوله فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى لا يخفى ان الظاهر الى رحمة ربه الغنى او العفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملايم الطباق بين الغنى والفقر هو الرحمة لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه المحتاجة الى العفو للاشارة الى ان عفو الذنوب يستوجب بواقى الرحمة ولو بواسطة الشفاعة (قوله الصديق) او منسوب الى ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه (قوله ملكه الله تعالى نواصى الامانى) الامانى جمع امنية بمعنى المطلوب ولام الاستغراق بجعلها شاملة للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر فوق الجبهة وتمليك نواصى الامانى كناية عن تمليك انفس الامانى كالاسارى والخيل المقبوضتين فى الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصى بالاشراف فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصى الامانى ليست بامانى فضلا عن كونها اشرافها كما ان نواصى الخليل ليست بخيل (قوله ان العقائد العضدية) اى المسائل الاعتقادية التى الفها قاضى عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية بعد المصادفة

المسئلة والاستثناء فى قوله الا وانت عليها مفرغ والواو لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف عند الزمخشرى وواو الحال عند بعضهم والمعنى انها لم تدع اصلا من الاصول التى يبتنى عليها العقائد مقرونة بصفة من الاوصاف الا بصفة الاتيان عليها على الاول او لم تدع متلبسا بحال من الاحوال الا بحال الاتيان عليها على الثانى يعنى به تطارد الادلة عليها وتطابقها واقتضائها له لصحتها وكونها على ماهى عليه فى الواقع ولا يصح حمل القاعدة على المعنى الاصطلاحى لما ان مسائل الفن ليست قواعد لعدم كونها كلية كما صرح به الشارح فى بعض تعليقاته وحملها على المسئلة المعتقدة على نهج ماسبق فى قوله فى الاصول والفروع الكلامية اوالضرورية فى الدين على نحو ماسيأتى يوجب الاعادة فى الفقرة الثانية والاصل الحمل على الافادة (قوله من امهاتها) اى مسائلها التى هى المقاصد بالذات فى الفن ومهماتها المقصودة بالعرض الاوقد صرحت كقوله هو عالم بجميع المعلومات اواومأت اليها كقوله متصف بجميع صفات الكمال على ماصرح به الشارح هناك الا انه صريح فى اثبات الصفات واما الزيادة على الذات فلا اشارة ولا ايماء اليها فى العبارة اصلا وستطلع عليه انشاالله تعالى ولك ان تقول انها لم تدع قاعدة ولم تترك مسئلة بمعنى انها اشتملت عليها واحاطت بها ففى الاستثناء غلو فى مدحها بما هو خارج عن حد الامكان وتأكيد لشمولها واحاطتها فى الاتيان بانها اتت بما دعت وصرحت بما تركت اواومأت اليه فكيف حالها بغيره على شاكلة قول الشاعر ❀ واخفت اهل الشرك حتى انه ❀ لتخافك النطف التى لم تخلق ❀ (قوله وافيا بحل المعاقد الخ) من الوفاء وهو القيام بمقتضى العهد ﴿٨﴾ والشرح لما كان شانه والغرض

> الا اوتت عليها ❀ ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها ❀ ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها مايعد فى عداد الشروح ❀ اذ كل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح ❀ فحدانى ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المعاقد وتبيين المغالق ❀ كافيا فى تحقيق المقاصد والتفصى عن المضائق ❀ ولم استرسل مع شعب القيل والقال ❀ على ماهو دأب اهل الجدال ❀ القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال ❀ بل
>
> فى بيداء العلم على حال من الاحوال الا حال كونها آتية عليها لا على نواحيها

من وضعه كشف المقاصد وحل المعاقد وبسط الفوائد بذلك فوفى به ولم يغدر ويجوز ان يكون من وفى الشيء وفيا تم وكمل فارتباطه بما بعده بتضمين معنى المتعلق اونحوه ويعنى بحل المعاقد ايضاح المراد من العبارة بازالة ما فيها من الخفاء الموجب لصعوبة (بخلاف) الفهم وبتحقيق المقاصد اثباتها بالبراهين وتبيين المغالق دفع مزأخذات الخصم ومناقضاته اعنى المنع والنقض وبالتفصى عن المضائق جرح دلائل الخصم ومنع معارضاته كالاستدلال المشائية على قدم العالم ونحوه (قوله لم استرسل مع شعب القيل والقال) اسمان بمعنى القول وقال الفراء فعلان استعملا استعمال الاسماء وتركا على ماكانا عليه من البناء وفى الحديث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال اى عن فضول الكلام ولعل المراد ههنا من الاسترسال بشعبها اتباع الغير فى ابتداء الكلام والجواب (قوله القاصرين عن انتهاج) صفة موضحة ان اريد بالجدال مجادلة الحق ومخاصمة الخلق ميلاً الى مايهوى به وتصلبا بما هو فيه متجاوز النظر ومتغاليا فى التقليد بحيث يشغله عما وراءه ويحمله على الانكار بما عداه كما هو دأب المتفلسفة ومقيدة ان اريد مايعم دعوة المخالف بالقاء المشهورات والمسلمات لتسكين لهبه وتليين شغبه وتوهين عقيدته تخليصاً له عن المخالفة ودفعاً له عن تصرف العامة بامالتهم الى الباطل وذلك هو الدعوة المأمورة بالشرع وسبيل الحكمة (قوله قال النبى صلى الله عليه وسلم) افتتح كتابه بحديث الافتراق تيمناً وتبركاً وترغيباً وتنشيطاً لاكتساب ماينجى وترهيباً وتثبيطا عن اقتراف مايروى

(قوله وهو الخ) راجع الى مدلول اللفظ المذكور فى ضمن المعهود فلا يكون تعريفا للجزئى الحقيقى ولا منافيا لما سيأتى فى امين المراد به (قوله ﴿وهو انسان بعثه الله الى آخره﴾) اعترض عليه بان النوع الحقيقى

ابيت الحق الصريح وان خالف المشهور ۞ واحدت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور ۞ قال المصنف رحمه الله (قال النبى صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله

بخلاف سائر المتون فانها لم تأت على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواحى البعض الاخر منها بان أتت على ما يستلزمها او اومأت اليها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقائد الدينية وهى الاصول ومهماتها وهى الفروع مسئلة الا وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ الاتيان على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة فى هذه الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح والايماء فكلمة او فى قوله او اومأت اليها التقسيم المذكور فى الكتاب الى قسمين قسم مصرح بها وقسم مشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقائد فلا مجال حينئذ للاستثناء بقوله الا وانت عليها اوهم جلى واجلى منه ماقيل فى دفعه انه من قبيل تأكيد المدح بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليؤكد به ولا تم الكلام قبل الاستثناء المتصل اذ الحكم بعد الثنيا فى التحقيق ولذا كان ذلك التأكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ليدل صدر الكلام على مدح والاستثناء على مدح آخر شبيه بالذم وقد حمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل (قوله قال النبى عليه السلام الى آخره) هذا الكلام من المصنف الى قوله اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمت للترغيب فيها لكونها عقائد الفرقة الناجية والتنفير عن غيرها لكونها عقائد الفرقة الغير الناجية (قوله والنبى انسان بعثه الله الى آخره) اخذ الانسان فى الجنس لئلا يدخل الملك والجن اذ النبى لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبى بالانسان وعلى انهما ليسا بمتباينين لاجتماعهما فى نبى واحد كما دل عليه قوله تعالى ﴿وكان رسولا نبيا﴾ اختلفوا فى انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة او النبى اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه جمهور اهل السنة لما دل عليه العطف فى قوله تعالى ﴿وما ارسلنا من رسول ولا نبى﴾ اذ لو كان مساويا او اعم لما عطف على الرسول لان نفى احد المتساويين يستلزم نفى الاخر وكذا نفى الاعم يستلزم نفى الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبى عليه الصلوة والسلام عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا فى البيضاوى وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا وانت خبير بان هذين الدليلين وان قدحا فى المساواة بينهما لا يقدحان فى العموم من وجه اما الاول فلان نفى احدهما لا يستلزم نفى الاخر واما الثانى فلجواز ان يكون

لا يذكر فى التعريفات حدودا كانت او رسوما واجيب بان التعريف لفظى وفيه اتساع وبان الانسان جنس بالنسبة الى الاصناف المندرجة تحته ولا مانع عن كونه نوعاً حقيقيا بالنسبة الى الحقائق المتأصلة جنسا بالنسبة الى الماهية الاعتبارية ولعله انما اختاره على الرجل تنبيها على انه لا يكون ملكا ولا جنياً كما هو المختار اوميلاً الى ماذهب اليه الاشعرية من تجويز كونه انثى وتمسكوا بما لا يدل على مدعاهم وهو ماروى عنه عم كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون والذى ذهب اليه الحنفية انه لا يكون انثى ويؤيده قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلاً وقوله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ذكره الكرمانى فى شرح صحيح البخارى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله وهو انسان بعثه الله الخ) الضمير راجع الى مدلول لفظ النبى المذكور ضمنا فلا ينافى ذلك ماسيأتى من ان المراد من النبى ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على مالا يخفى

تعالى الى الخلق لتبليغ

السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى فى تأويلاته حيث جوز فى قوله تعالى ﴿ جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع ﴾ كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسل معنيين احدهما مساو للنبى والاخر اخص مطلقا فما ذهبوا اليه من المساواة ليس باعتبار ان النبى شامل للملك كالرسول كما وهم ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبى واما ما قيل ان الاولى ان يقال رجل فى الجنس لان النبى لا يكون من النساء على الاصح فمدفوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى ﴿ وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الآية ﴾ ولا يكون النبى من الجن على الصحيح والتنبيه على الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه على الاصح باخذ الرجل ثم البعث فى الحقيقة هو الارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بعث نبينا عليه الصلوة والسلام فى مكة الى اهلها وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من طور الى مصر فالبعث فى التعريف بمعنى الحمل على التبليغ بالوحى اليه او الى رسول متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى (**قوله** لتبليغ ما اوحاه اليه الى آخره) هذه اللام متعلقة بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة للثانى واريد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهى والوحى عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلوة والسلام من اهل الاصول جعلوا الاجتهاد قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف على المعنى الشرعى الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلوة والسلام الى الخلق شامل لجميع الاقسام لا مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار فى اليه ان كان متعلقا بالوحى فالضمير المجرور عائد الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ تستفاد من قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة على حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه بالوحى قوله لا يشتمل من اوحى اليه

وغيره (قوله الى الخلق) اى المخلوق قليلا كان او كثيرا انسانا كان او جنيا وجعل اللام للعهد الذهنى وهم فان التعريف للطبيعة (قوله لتبليغ) متعلق بالبعث اعلم ان ما يترتب على الفعل من الاثر فمن حيث انه نتيجة الفعل وثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرفه ونهايته يسمى غاية ثم ان كان سببا باعثا لاقدام الفاعل عليه يسمى بالنسبة الى الفاعل غرضاً ومقصوداً وبالنسبة الى الفعل علة غائية وقد يعتبر فى الغاية عدم السببية فهى اخص منها بالمعنى الاول ومباين للغرض والعلة الغائية وفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض مذاهب ثلثة الاول انها ليست بمعللة اصلاً ولكن يترتب عليهما مصالح ومنافع وهو مذهب جمهور الاشعرية والثانى ليست بمعللة بامور مباينة له تعالى وهو مذهب الحنفية والحكماء والصوفية والثالث انها معللة بامور مباينة له تعالى عن ذلك وهو مذهب المعتزلة واليه ميل صدر الشريعة من الحنفية وصاحب المقاصد من الاشعرية فاللام فى التعريف لام الغرض استعملت فى الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية على مذهب الاشعرية وعلى الحقيقة على مذهب الاخرين

(قوله ماأوحاه اليه الخ) في تعلق الصلة بالتبليغ والوحي نزاع وفي عود الضمير الى كل من الانسان والخلق مساغ والمختار فيه اعمال الفعل الثاني فالضمير يرجع الى الانسان والوحي اما ظاهر ثبت بعبارة الملك او اشارته او لا بالالهام واما خفي ثبت بالرأى والاجتهاد ويكون تفصيلاً واجمالاً كبعض انبياء بني اسرائيل امروا بتبليغ ما في التورية (قوله وعلى هذا لايشمل الخ) الظاهر ما ذكره بعض الناظرين وهو ان النبي على هذا التعريف لايشمل من اوحي اليه لتكميل نفسه دون غيره اى لايكون نبيا فلا ينقض التعريف بخروجه كما زعم اكثرهم لما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل والد سعيد من العشرة المبشرة لقي النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي وفي ملاقاته بعد خلاف والاظهر عدم نبوته وانه لم يوح اليه ويدل عليه ما في صحيح البخاري من قصة طلبه الدين وسؤاله عن الدين الحنيفي ثم تعبده به ودعوة الناس اليه ولهذا مرضه الشارح ويحتمل ان يكون تمريضه بناء على كونه مبعوثا الى الخلق ايضا فانه لاشك في ديانته وتوحيده وصلاحه فيكون نبيا عاملا بما اوحي اليه والا فشرع ابراهيم عليه السلام قد انقطع بعد العهد وانقراض ناقليه واهل ﴿١١﴾ الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه ثم انه كان يدعو الناس الى دينه فيكون مبعوثا الى غيره ويؤيده ما نقل عنه في اثناء ذكر المحصلة من العرب في اواخر الملل والنحل من انه كان يستند ظهره الى الكعبة ويقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل عليه السلام غيري وكونه على دين الخليل لايدل على عدم نبوته كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم على دينه وقال الله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) اى يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه وقت التكلف بصرف العبارة عن المتبادر بان يجعل

ما اوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف

فيما بعد لكن اورد على الاول ان التعريف على هذا لايصدق على انبياء بني اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحي الى موسى عليه الصلاة والسلام لا لتبليغ ما اوحي اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول (قوله وعلى هذا) اى وعلى هذا التعريف (لايشمل النبي من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله الى آخره) مع انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الظاهر من التعريف لايشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول تبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه (قوله اللهم الا ان يتكلف الى آخره) الظاهر انه ظرف عدم الشمول اى لايشمل في جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل ان يكون ظرف عدم الصحة المقدر في نظم الكلام

(قوله وعلى هذا لايشمل من اوحي اليه الى آخره) وكذا لايشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام وتبليغ ما في التورية الى الخلق (قوله كما قيل) اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل انه كان يستند الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين ابراهيم عليه السلام احد غيري والى جواز منع كونه نبيا وعلى التقديرين لاينتقض التعريف به (قوله الا ان يتكلف) وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه من حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه

الخلق المبعوث اليه عاما متناولاً لمن يغايره بالاعتبار فمن بعث لتكميل نفسه فقط باعتبار انه اوحى اليه مبعوث وباعتبار انه يعمل به ويكمل نفسه مبعوث اليه (قوله والرسول قد الخ) توضيح بعد التعريف اعلم ان الرسول والنبي اما مترادفان وهو مذهب القاضى عياض من المالكية وغيره او متساويان وهو مذهب المعتزلة اومتباينان واليه ذهب شارح التأويلات وفرق بينهما بالاتيان بالشرع الجديد وعدمه فيكون اطلاق كل منهما مجازا فى الاخر او بينهما عموم وخصوص من وجه وهو مذهب ابى المنصور الماتريدى وغيره من الحنفية ويعضد قوله تعالى ومارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقوله تعالى وكان رسولا نبيا ولا ينافيه الحديث وهو ماروى انه عليه السلام سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً اوالرسول اخص مطلقا وهو مذهب عامة الاشاعرة ففى الكشاف اشترط فيه الكتاب وورد بان الرسول ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة كما ورد فى الحديث واجيب بتجويز تكرار نزول بعض الكتب وفى الانوار اشترط فيه الشريعة المجددة ورد بان اسمعيل عليه السلام كان رسولا نبيا ولم يكن له شريعة مجددة وقيل النبي من اوحى اليه سواء امر تبليغه ام لا وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام وقيل النبي اخص وهو من امر بالابلاغ بلا انزال كتاب ولو صح ماذهب اليه الشارح من ان للرسول معنيين احدهما مرادف للنبي والآخر اخص منه لانحلت الاشكالات واتضحت المقالات (قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة الخ) المراد ﴿١٢﴾ من الكتاب المأمور بتبليغه سواء انزل عليه اوعلى غيره ومن الشريعة الجديدة سواء كان وحيا متلوا اوغير متلو ضرورة انه لا نبي بلا شرع يعمل به وعلى التعريف المذكور فى الكتاب هو صاحب شرع يدعو الناس اليه

والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبى فاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع

شرعا اى لايصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث قال بان يحمل التعريف على معنى

(انه)

وأو الفاصلة اما التقسيم المعروف وتوزيعه بانه نوعان نوع منه صاحب كتاب و آخر صاحب شرع واما التفصيل القول فى تخصيص الرسول بانه يختص بصاحب كتاب فى قول وبصاحب شريعة فى قول كما قد سلف وبينهما عموم وخصوص من وجه والنبي يعمهما بل اعم منهما لتناوله من بعث تقرير شرع سابق عليه بلا كتاب (قوله فيكون اخص الخ) يعنى يتفرع على اختصاصه بصاحب الكتاب والشريعة وعدم اطلاقه على غيره ان يكون اخص من النبى (قوله واشتقاقه من النبأ) نبه بارجاع الضمير الى النبى المعرف وقصر البيان على اشتقاقه من احد الامرين دون ان يقول وهو مشتق على انه غير منقول اصلاً فانه ينافيه وبذلك الاعتبار حسن مقابلتهما وبالنظر الى لازم معنى النبى يثبت مناسبتها وعلى ان الاشتقاق متعين لا محالة وانه كالمستغنى عن البيان ففيه ترجيح الاشتقاق على النقل على الاطلاق لانه خلاف الاصل ولا يرتكب من غير داع ولهذا اخره فى الذكر واشار الى رد مانقل عن الجوهرى من ان النبا بمعنى الاخبار والى ان مافى عبارة القاموس وغيره ماارتفع من الارض مصدرية ولا يصح كونه بمعنى المخبر فان فعيل بمعنى مفعل لم يثبت نص عليه الزمخشرى عند تفسير قوله تعالى بديع السموات ولذلك فسروا الاليم بالمولم على صيغة المفعول حملا على المبالغة واما قول (قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر) فالنبى بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون يائه منقلبة عن الهمزة (قوله او بمعنى الارتفاع) على ان يكون الهمزة فى النبأ منقلبة عن الواو الواقعة فى الطرف قال الجوهرى ان جعلت النبي مأخوذا من النبأ بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة

عمرو بن معدی کرب ﴿امن ريحانة الداعى السميع﴾ يورقنى واصحابى هجوع ﴿فقد زيفه بانه شاذ لا يصح معنا او بانه يجوز ان يكون وصف داعى الشوق بالسميع لانه سبب السماع كجعل السكين قاطعا ويجوز ان يكون وصفه به تلذذا بانه سميع تلبية واجابة وبما قررنا ظهر ان الاعتراض عليه بان حق العبارة سوقهما فى كلا الموضعين على نهج واحد وبانه منقول فى الاول ايضا والاعتذار عنه بان المقابلة انما هى بالنظر الى تفاوت المنقول عندها لعدم التباين او تعيين الاشتقاق وعدمه من سوء الفهم واستيلاء الوهم (قوله او النبوة) على وزن القومة وهو مرجوح والاول هو الحق وذكره الزمخشرى والرضى وغيرهما واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نحو كرماء واطراء وقراءة نافع على الهمزة غير انهم لما التزموا تبديلها بالياء روما للتخفيف وادغامها صار كالمعتل اللازم فجمع على انبياء وان كان جمع صحيح اللام كظرفاء فلذلك قدمه فان البداية دليل العناية (قوله للعهد الخارجى الخ) لانه الاصل الراجح اذ هو حقيقة التعيين وكمال التميز فمعناه الاشارة الى النبى المعهود الذى يعرفه الائمة وهو نبينا صلى الله عليه وسلم (قوله او المراد به الفرد الكامل) باو الفاصلة لا باذا التعليلية على ما فى بعض النسخ فان كون المراد منه نبينا صلى الله عليه وسلم على تقدير العهد من ضرورات العهد لا يفتقر الى التعاون بالمقام الخطابى يعنى ان اللام تعريف الجنس فمعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان معنى النبى ماهو من بين الاجناس لكن المراد الفرد الكامل من هذ الجنس بمعونة المقام الخطابى وفى هذا حمل اللفظ على معناه وارادة الحقيقة فان اللام ﴿١٣﴾ لا يدل الا على معناه والاسم لا يدل الا على مسماه والعدول عن ذلك ترك الحقيقة من غير قرينة مانعة وتجاوز عن حد الدلالة اعلم ان اللام للتعريف ومعناه الحضور الذهنى والتعين بحسب معلومية المدخول ومعهوديته عند السامع فالاشارة فيه اما الى حصة معينة من الطبيعة خارجا او ذهنا مسبوقة بالذكر تحقيقا او تقديرا فهو لام العهد الخارجى كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله تعالى وليس الذكر كالانثى او اليهما بما هى تلك فهو لام الجنس كما فى قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد او اليهما بما هى على الاطلاق فهو لام الطبيعة كقولك الانسان نوع او من حيث الانطباق على جميع الافراد فهو لام الاستغراق كقوله تعالى عالم الغيب والشهادة او على بعضها فهو لام العهد الذهنى كقوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا فبالنظر الى الوضع لما ان اللام لا يدل الا على معناه والاسم الا على مسماه حق ان يكون لام الجنس هى الحقيقة والاخرى بالتقديم غير ان الاحكام التكليفية والمحاورات العرفية لما كانت قلما تتعلق بنفس الحقيقة من حيث هى اضمحلت فى مظان غيره فصار الاصل لام العهد الخارجى بشرط تقدم الذكر الا ان يستغنى بالقرائن كقولك خرج الامير حيث لم يكن فى البلد الا امير واحد اذ فيه الاخذ باليقين وترك الظن والتخمين ثم الاستغراق اذ هو المفهوم عند الاطلاق حيث لا عهد ثم لام الجنس (قوله او منقول من النبى بمعنى الطريق) فانه عليه الصلوة والسلام طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على ما فى القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة (قوله اذ المراد الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن) وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام وهذا القدر كاف فى صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجى وانما حمل اللام ههنا على العهد الخارجى دون المطلق الذى هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يصدر عن سائر الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة والسلام

او هو منقول من النبى بمعنى الطريق او النبوة واللام فى النبى للعهد الخارجى اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن فى المقام الخطابى

انه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى اقول والاولى فى التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا مرية ويندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثانى وجه التكلف كما يجوز ان يكون ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد

(قوله ستفترق امتی) یعنی ان الافتراق کائن لامحالة وان تأخر الی حین لمعنی یقتضیه فان الاصل فی السین التأکید
لانه فی مقابلة لن قال فی الکشاف عند قوله تعالی اولئك سیرحمهم الله السین تفید وجود الرحمة لامحالة

(ستفترق امتی ای امة الاجابة وهم الذین آمنوا به صلی الله علیه وسلم وهو الظاهر فان اکثر ما ورد فی الحدیث علی هذا الاسلوب ارید به اهل القبلة قال بعض شراح الحدیث ولو حمل علی امة الدعوة لکان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الکفرة اکثر من هذا العدد بکثیر (ثلثا وسبعین فرقة) السین

اجیب عنه بمنع کون زید نبیا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعریف علیه کیف وقد روی عنه انه قال ایها الناس هلموا الی فانه لم یبق علی دین الخلیل ابراهیم علیه الصلوة والسلام غیری فکان مبلغا الی غیره واقول تمام هذا الجواب مبنی علی ان اللام لام الفائدة ومامن نبی الا وقد ترتب علی بعثه کماله فی نفسه اولا ثم ترتب علیه التبلیغ الی الغیر واما اذا حمل علی لام الغرض فلا یصدق علیه التعریف وان ترتب علیه التبلیغ الی الغیر فان قوله لکماله فی نفسه علی هذا یدل علی ان الغرض الاصلی من بعث زید کماله فی نفسه لا التبلیغ الی الغیر کما لا یخفی (قوله ای امة الاجابة) وهم الذین آمنوا به فی جمیع ما جاء به واجابوا لدعوته علیه الصلاة والسلام هو الظاهر الراجح علی ارادة امة الدعوة فان اکثر ما ورد فی جنس الحدیث علی هذا الاسلوب ای بالاضافة الی نفسه المشعرة بنوع التشریف والتعظیم ارید به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فیه من هذا الاکثر لا یقال بل یدل علی ارادة امة الاجابة ما نقله البیضاوی فی تفسیر سورة الانعام عند قوله تعالی ﴿ ان الذین فرقوا دینهم وکانوا شیعا ﴾ حیث قال قال النبی علیه الصلاة والسلام افترق الیهود علی احدی وسبعین فرقة کلها فی الهاویة الا واحدة وافترقت النصاری علی ثنتین وسبعین فرقة کلها فی الهاویة الا واحدة وتفترق امتی علی ثلث وسبعین فرقة کلها فی الهاویة الا واحدة الحدیث فان امة الدعوة شاملة للیهود والنصاری لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر من الیهود والنصاری امة موسی وامة عیسی علیهما السلام وهم الیهود والنصاری الذین قبل بعثة نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم فعلی هذا یرجح هذا الحدیث ارادة امة الدعوة ههنا فتأمل (قوله وانت تعلم بعده جدا) اقول ان اراد انه لغایة بعده لا وجه لحمل الحدیث علیه فیأباه دعوی ظهور الامة الاجابة ورجحانها من قبل فانها تدل علی جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل علیها وجها لکنه بعید جدا فی الحامل لم یدع قربه بل بعده الواصل الی حد الامتناع کما دل علیه کلمة لو فی کلامه الا ان یقال لیس المراد من هذه الکلام الاعتراض علی الحامل بل توجیه العبد المشار الیه فی کلامه (قوله فان فرق الکفر) ای اصولها اکثر من هذا العدد بمقدار کثیر فما ظنك فی فرق مجموع الاسلام والکفر وفیه بحث لان الکفر ملة واحدة فلیکن مجموع اهل الکفر بعد البعثة فرقة واحدة والبواقی من اهل القبلة ویؤیده الحدیث الذی نقلناه بالمعنی الظاهر منه کما اشرنا وایضا یتوجه علیه ما یذکره فی دفع التوهم الآتی (قوله السین

فهی تؤکد الوعد کما تؤکد الوعید فی قوله سانتقم منك یعنی انك لا تفوتنی وان ابطأ عنك ونحوه سیجعل لهم الرحمن ودا وقوله فسیکفیکهم الله (قوله السین) اقول عبارة الحدیث فی السنن الاربعة وغیرها من امهات هذا الفن واصوله باسناده عن ابن عمرو ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملة وتفرقت امتی علی ثلاث وسبعین ملة کلهم فی النار الا ملة واحدة قالوا من هی یارسول الله قال ما انا علیه واصحابی قال الترمذی حسن صحیح واما بهذه العبارة الواقعة فی متن هذا الکتاب فانما یوجد فی غیر کتب الحدیث خالیة عن الاسناد کما وقع فی الملل والنحل للشهرستانی وفیصل التفرقة للغزالی والمواقف للمصنف بل حکم النقاد

(قوله علی هذا الاسلوب) وهو اضافة الامة الی نفسه (قوله وانت تعلم بعده جدا) ای بعد ان یکون له وجه فان الکفرة کلهم امة الدعوة (اما)
ایضا مع ان فرقهم اکثر من ثلث وسبعین بکثیر فضلا عنهم وعن فرق المسلمین (قوله السین

اماللتأكيد) اى بمعناه المجازى الذى هو تحقق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه مجهول مترددفيه و ان كان مطلق الافتراق الواقع فى الحال معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعى بنوع بسط هو ان الافتراق بهذا العدد ليس بآنى بل تدريجى وان المضارع المشتق من الفعل التدريجى ينسب حقيقة الى من اتصف ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة فى ذلك الجزء كما اذا شرع زيد فى الصلوة واتى ببعض اركانه وقيل فى هذه الحالة هو يصلى الآن كان نسبة المضارع هنا حقيقة وان لم يكن الصلاة حقيقة فى بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة فى الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه مايستفاد من سياق الحديث من اتفاق الاصحاب مع النبى عليه الصلوة والسلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل ان يشرعوا فيه بعد حياته عليه السلام فعلى اول يكون شروعهم الواضح عند المخاطبين بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه الحقيقى الذى هو تقريب الاستقبال كاللام فى قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك﴾ الآية فانها قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان الامة قد شرعوا فى الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حروف الاستقبال يتبادر منه الحال كما ذكره النحاة وحينئذ لابد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التأكيد بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التأكيد هى الاشارة الى ان الافتراق بهذا العدد شرع فى الحال ويتم فى زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف التأكيد بسوف فى الاية فانها تشير الى ان الاعطاء الذى يستعقبه الرضا هو مجموع مافى الدنيا والاخرة وان شرع فى الحال الذى هو زمان نزول هذه الاية لكنه يتم فى الاخرة وبخلاف سائر ادوات التأكيد اذ لا تشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل المضارع على الحال خلاف الواقع الذى هو وقوع الافتراق بهذا العدد فى الحال ايضا لما اشرنا اليه فى البسط وعلى الثانى يكون عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقى بل يجب حمله على معناه الحقيقى الذى هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث امابمعنى ستشرع الامة فى الافتراق المذكور وامابمعنى سيقع شروعهم واتمامهم قريبا وهو الظاهر ولاشك ان هذا التقريب بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم للخروج عن عهدة التكليف ولا تكليف فى الاخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل منتصف مابين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول لا وجه للشق الاول الذى هو حمل المضارع على الحال والسين على التأكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج والغلاة ظهرنا فى خلافة على كرم الله وجهه وابتدأت منهما الضلالة والبدع وبعده

بعدم صحتها او موضوعيتها وايم الله لقد الطف الشارح فى تفسير السين الموضوعة فى الحديث وشرحه بالمعنى الفاسد الذى لا يساعده اللغة ولا ينجع هذه اللفظة فكان هذا الطباق من قضية حسن الاتفاق

(قوله اما للتأكيد) افاد بجعله فى مقابلة المعنى الحقيقى وبيان العلاقة انه مجاز فى التأكيد وانه غير مبنى على التجريد وقد نص صاحب الكشاف رحمه الله وغيره فى مواضع عديدة ان السين لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات فى الاستقبال كما ان مدلول لن لتأكيد النفى فى اماللتأكيد) اى لتأكيد الافتراق وتحقق وقوعه فانما ماهو متحقق الوقوع قريب بيان للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب فى معنى التأكيد

الاستقبال (قوله فان ماهو متحقق الوقوع) بيان للعلاقة التى بها استعمل السين الموضوعة

فان ماهو متحقق الوقوع قريب كما قيل فى قوله تعالى ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾

وقع اختلاف الامة فى الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا ان كل اختلاف وقع فى آخر زمان كل نبى ناش من الاختلاف الواقع فى اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد على رضى الله تعالى عنه ناشئة من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى عليه السلام من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبى عليه السلام فى قسمة الغنائم وغيره فلعل هذا الشق من الشارح مبنى اما على حمل امة الاجابة على الذين آمنوا به عليه السلام فى الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق الضاله الذين يحكم بكفرهم واما على حمل الافتراق على اعم من منشائه الواقع من المشركين والمنافقين فى زمانه عليه السلام مجازا بقرينة توجد هناك عند الاصحاب المخاطبين واحتمال القرينة كاف فى الاحتمال المجاز والشق الاول ههنا مذكور على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من حمل الاية اولا على المعنى الحقيقى ثم على معان مجازية اخر على طريق الاحتمال بناء على احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال (**قوله** فان ماهو متحقق الوقوع قريب الى آخره) بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقى للسين والمعنى المجازى المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض المتحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق العالم فى الماضى البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه يصلح علاقة بينهما ولذا حملوا السين فى قوله تعالى ﴿سنكتب ماقالوا﴾ على تأكيد الحكم اذ الكتابة فى الحال لا فى الاستقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج اليه فى المقام ولان متحقق الوقوع ههنا كالقريب فى تحقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة مشابهة كما هى المتعارفة فى تجوز الحروف لان وجه المشبه يجب ان يكون اقوى فى جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى فى جانب المشبه على ان التشبيه فى استعارة السين يجب ان يعتبر بين القرب وتحقق الوقوع لا بين القريب ومتحقق الوقوع اللهم الا ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية فى مدخول السين لا على الاستعارة التبعية فى نفس السين وقد اشار الشريف اليهما فى قوله تعالى ﴿على هدى من ربهم﴾ الآية (**قوله** كما فى قوله تعالى الى آخره) اعلم ان اللام الداخلة على الفعل فى امثاله لام موطئة للقسم اى هى داخلة على جواب قسم مقدرة قبله تدل بالوضع على وقوع مدخولها فى الحال ولا تدخل عليه بالوضع احدى نونى التأكيد خلافا لابى على الفارسى فانه جوز دخولها مع مطلق التأكيد سواء كان التأكيد باحدى النونين او بحرف آخر كالسين وسوف المستعملين للتأكيد وان كانا موضوعين لتقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولى اللام وسوف تناف وجه الجمع بينهما وذهب اكثر المفسرين الى ان كلمة سوف فى الآية على معناها الحقيقى لان الاعطاء الذى يستعقبه الرضاء انما هو

للازم يعنى الاستقبال القريب فى الملزوم الذى هو التأكيد وتحقق الوقوع فيما قبل اما بالتصرف فى معنى السين او المضارع بان يراد منه المستقبل فيكون السين تأكيدا له ولا يكون على معناه الحقيقى الذى هو تقريب زمان الفعل المحتمل وتخصيصه للمستقبل مع كونه تكلفا ماردا لا يرتبط بكلام الشارح اصلا (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك الخ) (قال فى الكشاف معناه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لما فى التأخر من المصلحة فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطى معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الا مخلصة للتأكيد كما خلصت الهمزة فى يا الله تعالى للتعويض واضمحل عنها معنى

وتحقق الوقوع (قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى) قال ابو على الفارسى رحمه الله ليس هذه اللام هى التى فى قولك ان زيدا لقائم بل هى التى فى قولك لاقومن فالفرق بينهما مع انهما لتقوية التأكيد فيهما هو ان اللام فى لاقومن مؤكد (في) بمعنى الفعل بخلاف اللام فى لقائم ونابت سوف عن احدى نون التأكيد فكانه قيل وليعطينك

التعريف (قوله وبمعناه الحقيقى) وهو مجرد الاستقبال على زعمه اورد عليه بانه لايصح الترديد بين المعنى المجازى والحقيقى الا اذا كان المجازى متضمنا لنكتة او يحتاج المعنى الحقيقى الى ارتكاب تكلف قلت والامر كذلك فانه اذا حمل على التأكيد المحض لا يرد ما اورده المتوهم فان بناءه انما هو على كون السين للاستقبال القريب فيلزم ان يكون وقوع الافتراق قريباً من زمان النبى عليه السلام وحاصلا قبل هذا الزمان بدهور وتتبع الكتب المؤلفة فى هذا الباب يدل على ان اصول الفرق لم تبلغ هذا العدد واما على تقدير تمحض السين للتأكيد فانما يدل على وقوع الافتراق فى مستقبل الزمان فلعله يبلغ بعد زمان المورد هذا العدد ففى هذا غنية عن

تمحل الجواب (قوله انه ان حمل على اصول الخ) ليس اصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذى فى الملل والنحل من ان كبار الفرق الاسلامية اربعة الصفاتية والقدرية والخوارج والشيعة وفى التمهيد من انها سبعة الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة واهل السنة وفى المواقف من انها ثمانية هؤلاء والمرجية والنجارية ليس بمبتنى على قانون واصل مستمر اونص مخبر عن الوجود فالتحكم بقلة الاصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان وانه صعب عليه ومتعذر فيجوز ان يكون تعيين العدد المذكور لمعنى يوجب ذلك وهو محتمل ان يكون ماذكره الشارح (٢) « كتنبوى على الحلال » من كون المخالفة معتدا بها ويحتمل ان يكون غيره

او بمعنا الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل

فى الاخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد شرطها الذى هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اى لانت سوف يعطيك الى آخره وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل فى الآية على معنى تحقق الوقوع فانها تدل على ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع فى الحال فى تحقق الوقوع فكلمة سوف فى معناها الحقيقى واللام لتأكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو على الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام لام القسم وهى داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذى فى الاخرة بل مجموع ما فى الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما ادخر له فى الاخرة مما لايعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع فى الحال فيحمل اللام على معناه الحقيقى وسوف على تأكيد الحكم والشارح ههنا اشار فى تأييد كلامه الى ماذهب اليه ابو على الفارسى من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزمه ترجيح ماذهب اليه فى الاية على ماذهب اليه جمهور المفسرين (قوله او بمعناه الحقيقى) الذى هو تقريب الاستقبال الى زمان التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته على طريق الكناية على انه متراخ عن حياته عليه الصلاة والسلام لان القريب الى زمان التكلم اعم مما فى حياته عليه الصلاة والسلام والمتراخى عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط الاوهام (قوله وما يتوهم الى آخره) مورد هذا السؤال حمل الامة على امة الاجابة معارضة له وحاصله ان العدد الواقع فى الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه او على ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذى لافرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة

(قوله اشارة الى آخره) يعنى ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخى بخلاف السين فانه موضوع للتراخى فيشير اليه لامحالة قال الآمدى ان المسلمين عند وفاة النبى عليه الصلاة والسلام كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا فى امور اجتهادية لاتوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى

من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهى اكثر منه توهم لامستند له لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد

لان اصول فرقها اقل ومايشمل فروعها اكثر فلايصح حمل الامة على امة الاجابة ومنشاؤه امور ۞ الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد فى اوائل الاسلام من السين سواءكان بمعناه الحقيقى او بمعناه المجازى للتأكيد كما اشرنا الى تلك الاستفادة فى فائدة التوكيد بالسين دون غيره من الادوات فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقى الترديد السابق لا على الشق الثانى فقط كما وهم ۞ الثانى كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء ۞ الثالث توهم ان العدد الواقع فى زمان يدوم بحيث لايزيد ولاينقص ابدا وقد اشار اليه فى الجواب الثانى حيث قال وان زادوا او نقصوا الى آخره ۞ الرابع توهم انحصار الاصول فى الاقسام الاولية التى هى كبار الفرق الاسلامية او فى الشاملة للاقسام الثانوية والفروع ماعداها والظاهر ان الاصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتدبها بحيث يظلل بعضهم بعضا واشار اليه فى الجواب الاول ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ماجعله اهل الكلام اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة كما صرح به المصنف فى المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فسواء حمل الاصول على الاصول الاولية او على مايشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد واما اكثرية ماجعلوه شاملة للفروع فلان المصنف فى المواقف جعل الفرق التى بينها مخالفة معتدبها بحيث يظلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخرى كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق الشاملة للاصول والفروع اكثر ۞ الخامس توهم انحصار امة الاجابة فى الانس لان مابينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن ايضا (**قوله** وان حمل على مايشمل الفروع الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من عدل كل اصل ذى فروع فرقة مغايرة لفروعه اذا لمقسم لايعد مع الاقسام لاضمحلاله فيها كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف بل المراد هو الشامل للاصل الذى لا فرع له ولفروع الاصول التى لها فروع كما اشرنا اليه والمراد من المشمول شمول الكل لاجزائه لاشمول الكلى لجزئياته (**قوله** توهم لامستند له الى آخره) اى صالحا للاستناد به والدليل الذى استند به غير صالح لان بعض مقدماته ممنوعة وتحقيق الجواب منع المنفصلة المانعة الخلو

(قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدبها) قيد المخالفة بهذا القيد اشعارا بمدحض المورد فانه حمل الاصول على الطوائف المذكورة فى الكتب المؤلفة فى تعديد ارباب المقالات واظهارا بان المراد بالعدد المذكور فى الحديث ليس اولئك الطوائف لان الافتراق الموجب لدخول النار هو الاختلاف فى الاصول والعقائد ولو فى بعضها فان العقائد الحقه المختصة باهلها الموجبة لنجاة اربابها التى كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه

ولم يزل الخلاف يتشعب والارا تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة (قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتد بها الخ) اشارة بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لايلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقائدهم متخالفة حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد ولا ان يكون الاصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم فى ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ماسواه مخالفة معتدة بها وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار الاصول التى (على)

عليها تتقوم باصول كثيرة مثال اعتقاد انه سبحانه موجود واحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجميع الاشياء بالاستقلال الى غير ذلك فمن اخل بواحد او اكثر من هذه الاصول فقد فات عنه تلك العقائد الملحقة المنجية وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الاصول واما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات الى صفات الذات والى صفات افعال جواز تسميته صفة الكلام القائمة بذاته تعالى بالكلام النفسي والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظي كما ذهب اليه الاشاعرة اوعدم جواز هذه الاطلاقات كما ذهب اليه الحنفية وتسميه الصفات التي يسميها الاشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب اليه حنفية ماوراء النهر من اتباع ابي منصور الماتريدي اومنعها كما ذهب اليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اخذا من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله سبح اسم ربك الاعلى وامثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الاصول (قوله وقد يقال لعلهم الخ) جواب باختيار كل من شقي الترديد يعني لو سلم ان المعتبر في تعديد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لاصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهم كالمعتزلة وفروعها الواصلية والنظامية

والغلافية والجاحظية وغيرها مما يعمه هذا الاصل وكالشيعة وفروعها الامامية والاسماعيلية والبنانية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها لكن لا نسلم ان اولئك الاصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب من زمانه عليه السلام ثم انقرض اكثرهم ولم يعرف خبرهم هذا على تقدير اختيار الاصول ولان جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا هذا على تقدير اختيار الشق الثاني فقوله وان زادوا او نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعني لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الازمان سواء كان المراد من الفرق اصولها او فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك انه لا فائدة حينئذ في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الاوقات ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب اذ لا يظهر حال مازاد من الفرق على هذا العدد ورجوع ضمير كلها الى الامة دون العدد المذكور او الاحالة الى العلم بالمقايسة

وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات

على تقدير وعدم الانطباق على تقدير آخر بان يقال ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية فقط وبالفروع ماعداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وان كان بعضها من الاقسام الثالثة او الرابعة بل هو الظاهر وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ماعداها نختار الشق الاول لكن لا نسلم ان الاصول بهذا المعنى اقل من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد فقوله التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لاصفة مقيدة مسوقة لمجرد الاشارة الى ان الاشاعرة مع الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق

بينهما مخالفة في الجملة ازيد منه (قوله وقد يقال الخ) يريد انه يجوز ان يحمل على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت معتدا بها ام لا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا بالواو قلنا كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات

بعيد على الغاية لايصلح للالتفات اليه ولهذا نسب هذا الجواب الى غيره واشار الى انه غير مرضى له ولم يتعرض على الجواب باختيار ان فرق الامة يبلغون هذا العدد فى الاستقبال وينتهون الى ذلك الحد فى ثانى الحال لان بناء الاعتراض على كون السين للاستقبال التقريب الموجب لتقدم وقوع الافتراق على زمان الورود (قوله من حيث الاعتقاد) بيان لمراد وحاصل المعنى فان ظاهر الحديث يدل على عليه الافتراق للحكم بالكينونة فى النار ثم لما حمل العدد المذكور فيه للتحديد والغاية دون التكثير والمبالغة وحمل الفرق على هؤلاء الطوائف المعهودة المتفرقة فى العقائد والاصول وجب ان يكون كينونتهم

فى النار بحسب الاعتقاد لان الافتراق فى الفروع لايجب ذلك هذا (قوله فلا يرد) قيل وكذا لا يرد لو حمل الاستثناء على رفع الايجاب الكلى فيكون المعنى ان كل فرقة من هذه الفرق فى النار الا الفرقة الواحدة وهذا كما يصدق بعدم دخول جميع افراد الفرقة الواحدة يصدق بعدم دخول بعضها ورد بان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين فرقة وان الحكم فى قوله كلها فى النار على آحاد هذا العدد التى هى الفرق لانه مؤلف منها دون آحادها فيكون الاستثناء اخراجا للواحدة مقتضيا لعدم عصيانها او مغفرتها مطلقا قلت انما يكون الاستثناء رفعا للايجاب الكلى اذا ورد السلب على ماورد عليه الايجاب (على)

(كلها فى النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد

الاولى واقول والاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتد بها هذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تقييده بالتى بينها مخالفة معتد بها ولك ان تجعل هذه المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه آخر هو ان ماذكره اهل الكلام من الاصول الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذى نقلناه عن البيضاوى ظاهر فى ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ليسا بمبعوثين الى الثقلين (**قوله** كلها فى النار) يحتمل ان يحمل على الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى هم كائنون فى النار ماداموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لاموت لهم فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه ان دخولهم فى النار لايستعقب الايجاد الثانى لانهم فى العرصات ليسوا فى النار وان رأوعلائمها الا ان يعمم النار من علائمها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شائعة فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون فى النار بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود والترديد الآتى مبنى على هذا (**قوله** من حيث الاعتقاد) اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد لامطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد ولاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل ومن منشأية (**قوله** فلا يرد الخ) هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان يقال لو حملت الامة فى الحديث

وهو تلك الطوائف وليس الامر كذلك فيما نحن فيه نعم لو قيل ان الاستثناء لايدل الا على خروج الفرقة الواحدة عن الحكم بالكينونة فى النار وهو لايدل على عدم الدخول فى النار كما لايدل على الدخول فيها على ماذهب اليه الحنفية من انه لاحكم فى الاستثناء وانما يثبت

(قوله فلا يرد انه لو اريد الخ) وذلك لان دخول عصاة كل فرقة فيها لايقتضى ان يكون ذلك الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك فى عصاة الفرقة الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصى ايضا

احد الحكمين بدليل خارج عن هذا الكلام فيصح اختلاف آحاد الفرقة الواحدة المستثناة فى مقتضى الدليل

(قوله خلاف الاجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من اهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له والمنصوص عليه من اعاظم الائمة وكبار الفقهاء المحققين واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين كابى حنيفة والشافعى ورواه الحاكم الشهيد فى مختصره عن ابى حنيفة وقال عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثى كان ابو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن اهل القبلة ويعظم حرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى وهو مختار ابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى وابى الحسن الاشعرى وغيرهم وقال احمد بن زاهر السرخسى لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعرى الوفاة فى دارى ببغداد وقال لى اجمع اصحابى فجمعتهم فقال اشهدوا على انى لا اقول بتكفير احد من اهل القبلة لانى رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشتملهم وقد نقل ابو بكر بن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفى المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا قال ابن الهمام والنقل الاول ثبت وابن المنذر اعرف بالنقل لم يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء قلت والقدوة للفقهاء امير المؤمنين على ابن ابى طالب رضى الله عنه وقد سئل عن الخوارج المحكمة الذين هم اخبث المبتدعة وابعدهم عن الحق واضلهم عن السنة وقيل اكفارهم فقال من الكفر فروا قيل فمنافقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلاة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال قوم اصابتهم فتنة فعموا وصموا

الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة

على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها فى النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا شئ من المؤمن الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بمخلد فى النار لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة داخلة فى النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا الحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم اما خلاف الاجماع وعدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت خبير بانه بعد حمل الفرق الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على امة الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح فى معارضة المعارض لانه لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة لينقض دليله بان يقال هذا الدليل جار فى عدم صحة الحمل على امة الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملها على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحا فى نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور ٠ الاول عموم كلمة ما فى قوله عليه الصلاة والسلام ما انا عليه واصحابى واستغراقها لكل من الاعتقاد والعمل فيفيد بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال باحدها فكونهم فى النار حينئذ اعم من ان يكون لاجل اعتقادهم الفاسد اولاجل عملهم الكاسد ٠ الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات الدين ٠ الثالث حمل الخلود على معناه الحقيقى لا المجازى

(قوله بعيد جدا) بل لا صحة له فى هذا المقام لان المسلمين كانوا الى آخر عهد الصحابة على العقيدة الصحيحة التى نقلوها من النبى صلى الله عليه وسلم وانما حصل الافتراق فى او اخر عهدهم مع ان النبى عليه السلام قد اخبر عن بعضهم بانه جهنمى يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصى كما قال لعلى رضى الله بشر قاتل ابن صفية بالنار وغير ذلك مما هو مشهور فى كتب الاحاديث والسير والآثار فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الفرقة الواحدة الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا شفاعة شافع لصحة عقائدهم ووفور طاعاتهم وصلاح اعمالهم لان من نوقش فى الحساب فقد عذب ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض على الذل على ما ورد فى الحديث الصحيح قلت ما حمل العدد المذكور فى هذا الحديث على التحديد دون التكثير واريد من الفرق الطوائف المتفرقة فى العقائد واصول الدين لم يكن ان يراد من الفرقة المستثناة منهم الفرقة الموصوفة

وكيف يجوز ان يحكم على من نوقش فى الحساب او احتاج الى الشفاعة

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا

الذى هو طول المكث • الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل • الخامس ان لا يغفر جميع معاصى الفرقة الناجية فى الظاهر. والفاء فى قوله فلا يرد تفريع على التفسير السابق اى لما كان المراد كونهم فى النار لاجل اعتقادهم فلا يرد الخ لان ذلك التفسير جواب عنه باختيار الشق الثانى بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نسلم انه يلزم حينئذ عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم فى النار مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد اولاجل العمل وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد دخولهم لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية الموافقة عقائدهم عقائد النبى عليه السلام واصحابه لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم (قوله والقول بان معصية الخ) جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل كما فهمه السائل وحاصله نختار الثانى ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء اذ لا نسلم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة مقارنة للتوبة اولا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها فلا يدخل الناجية فى النار لا لاجل اعتقاد الفاسد ولا لاجل العمل الكاسد (قوله بعيد جدا) اى بعيد عن العقل بمعنى

(قوله بعيد جدا) وذلك لعموم المواعيد الواردة فى دخول العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التى تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش فى حسابه فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من نوقش فى حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا

ايضا فلا يضرنا فمما لا مجال له ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين (مرجوح) كانوا فى زمان حيوته عليه الصلاة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التى كان النبى صلى الله عليه وسلم على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمى بسبب ما صدر عنهم من المعاصى على ما هو المسطور فى اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغى ان ينبه عليه ههنا هو ان ضمير كلها راجع الى ثلثة وسبعين وان الحكم فى قوله كلها فى النار على كل واحد من آحاد هذا الفرد التى هى الفرق والطوائف فان تألف هذا العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضى عدم دخول ابعادها منها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فلهذا التزم فى المنافات

انهم فى النار وانما حمل الغزالى فى فيصل التفرقة على ذلك نظرا الى عبارة الحديث الذى اورده فيه من قوله ستفترق امتى نيفا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة واما فى هذا المقام فلا يصح ذلك اصلا اما اولا فلان الاستثناء عن الكائنين فى النار لا عن المعذبين مطلقا واما ثانيا فلان الكلام على هذا التقدير يكون لغوا غير مفيد (قوله ولا يبعد الى آخر) اما من تتمة الجواب السابق ورد لما عسى ان يقال كما يبعد هذا القول يبعد ارادة الدخول بسبب الاعتقاد لانه صرف عن الظاهر وحمل اللفظ على غير المتبادر بانه عليه السلام اراد استقلال مكثهم يعنى ان من صحت عقيدته لو دخل النار يكون مكثه قليلا اما بالنسبة الى سائر الفرق الفاسدة العقائد فعبر النبى عليه السلام عن قلة المكث بما يدل على عدم الدخول اصلا لما ان القليل له حكم العدم فكأنهم لا يدخلون قط ترغيبا لامته فى تصحيح العقائد وملازمة طريق السنة والجماعة ﴿٢٣﴾ ومجانبة الهوى والبدعة او جواب آخر عن الايراد وتعليل

ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر

مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها لكن الظاهر من آيات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها ايضا ❁ فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات الممنوع الذى هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لا استبعاده فانه خارج عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة فى المقدمة المدللة القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بانا لا نسلم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى فتكون معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا ينقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض قد يعارض بالادلة الظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة بالادلة القطعية ولك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء فى الحديث على احتمال بعيد مع وجود الاحتمال القريب الذى ذكره غير صحيح (قوله ولا يبعد) اى كل البعد ونفى المقيد راجع الى القيد فيبقى اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل فى البعيد ثم انه جواب ثالث

لنفى الورود اى لا يبعد ان يكون ايراد هذه العبارة الدالة بظاهرها على عدم دخول الفرقة الواحدة اصلا استقلالا لمكث من دخل منهم فيها وعده قليلا بالنسبة الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصى بخلاف سائر الفرق فان دخولهم

القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم فى قوله صلى الله عليه وسلم كلها فى النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه الصلوة والسلام الا واحدة

رفعا للايجاب الكلى فلا يلزم القول بان معصية الناجية مغفورة مطلقا (قوله ويبعد ان يكون استقلال مكثهم الخ) اى لا يبعد ان يقول فى دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية فى النار كون مكثهم فيها قليلاً بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث المعاصى بخلاف دخول سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعاً وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الربانى

مابرون رانكريم وقال را ❁ مادرون رابنكريم وحال را

وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية فى النار من حيث

يكون من حيث العقائد والمعاصى ولاخفاء فى ان القوة السبب تأثيرا فى قوة المسبب وليس المعنى ان المراد بعدم دخولهم فيها قلة مكثهم حتى يلزم ان يكون المراد من قلة المكث عدم طول المكث فيكون مجازا فى مجاز فتأمل واما تجويز دخول الفرقة الواحدة من حيث الاعتقاد فمضمحل لانهم هم الذين على ماعليه النبى عليه السلام واصحابه كما فى الحديث ولايتوهم انه حينئذ يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول لان القيد المذكور ملحوظ فى نظم الحديث على الاول دون الثانى فان كون العقائد الفاسدة سببا للدخول وطول المكث حينئذ انما هو بحسب الواقع ولاان كونهم على عقيدة النبى عليه السلام واصحابه لاينافى التفاوت وقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى شاهد صدق على التفاوت لانه لوسلم التفاوت فى اصل اعتقاد الفرقة المستثناة فلانسلم بطلانه الموجب لدخول النار ولايبعد كل البعد ان يراد من استقلال المكث عدم مشاركة الفرق للفرقة الباقية المستثناة فى كينونة النار البقائهم فيها بعد خروج جميع من دخل من افراد هذه الفرقة المستثناة الباقية فان السائر بالهمزة الاصلية اظهر اشتقاقا واشهر استعمالا واثبت لغة فيكون اقل مصداقا حتى قال صاحب الكشاف ان استعمال السائر بمعنى الجميع غير ثابت فيكون حاصل المعنى ان جميع الفرق يطول مكثهم فى النار الا الواحدة عبر عن طول المكث بالكون فى النار وعن عدم الطول بعدم الكون فيها ترغيبا فى تصحيح العقائد الاعتقاد وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لأمر مشترك بين جميع آحادها لايوجد فى سائر الفرق وماذلك الا الاعتقادات فلوكان الاعتقاد مثلا اقرب ﴿العارض﴾ الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد الفرقة الناجية هى ماعليه النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله تعالى عنهم اجمعين (قوله ترغيبا فى تصحيح العقائد) اى عبر عن استقلال المكث فيها بعدم الدخول ترغيبا للمسلمين بتصحيح عقائدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم ولايسترسلوا مع عقولهم اومع النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة ترغيبا فى تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان

الفرق ترغيبا فى تصحيح العقائد (الاواحدة قيل ومن هم) اى الفرقة الناجية

مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل امابا ختيار شق ثالث متفرع على الاول بان المراد هو الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا فالمعنى كلها كالمخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية فى طول المكث الاواحدة اواختيار الشق الثانى بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب فى تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما تقتضيه عموم تلك الآية لاينافى قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية لان البدعة فى الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا واورد على الاجوبة الثلثة تقتضى دخول سائر الفرق فى النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائزان فى حق كل مؤمن عاص ولوكان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله عليه السلام كلها فى النار محمول على استحقاق الدخول فيها لاعلى الدخول بالفعل ومثله شائع فى الآيات والاحاديث واما القول بان العفو الشفاعة لايجريان فى ضلالة العقائد فبعيد جدا (قوله قيل ومن هم) لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كأنه قيل ماسبب نجاتهم ومن هم فقيه اشارة الى ان السائل انما يطلب

(قوله الذين هم على ما انا عليه واصحابى) اعلم ان المصنف حمل الافتراق فى الحديث على افتراق الامة فى الحيوة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التى انتحلها اصحابها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على مايدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة فماشاه الشارح المحقق فى تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندى ان المراد من قوله ثلاثا وسبعين ليس الغاية والتحديد بل المبالغة فى التكثير اذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك فى الاحاديث والآيات وجرى مجرى الامثال فى كلام العرب وارباب اللغات كما فى قوله تعالى ﴿ان تستغفر لهم سبعين مرة﴾ وقوله ﴿فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم استغفر الله فى كل يوم سبعين مرة وقوله من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا وذلك لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتهما فكان كانه العدد بأسره وان المراد من ما عليه عليه السلام واصحابه هو الطريقة التى كانوا عليها من الاعتصام بالشريعة والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها او محافظة حدودها باثبات ما اثبتته ونفى مانفته والسكوت عما سكتت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون اعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سببا لدخول النار والثبات عليها او الملازمة على حدودها سببا لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة فى الحديث وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالاشعرية او غيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحديث حيث قال فى اوله ليأتين على امتى كما اتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان فيهم من يأتى على امه علانية كان فى امتى من يصنع ذلك فقد حمل افتراق امته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بنى اسرائيل وبالغ فى كثرة افتراقهم حيث جعله زائدا على غاية الكثرة وذكر من جملة افتراقهم اتيان الوحد منهم على امه علانية وزاد افتراق امته على افتراقهم ولاشك ان الافتراق بالاتيان على الام ونحوه من المعاصى ليس من الافتراق فى العقائد وبالجملة ان الحديث يكون المراد منه المبالغة فى كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا فى امثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ الاعتراض بان اصول الفرق اكثر وفروعها اقل من هذا العدد لانه لايصح الحكم بالخلود فى جانب المستثنى منه وبعدم الدخول فى جانب المستثنى ولا يحتاج الى تمحل الاجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذى) اقول ولكن لا بهذه العبارة التى اوردها المصنف بل حكم النقاد وائمة اللسان بعدم صحتها

(قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى) رواه الترمذى

العارض المشخص الذى هو سبب نجاتهم لا مطلق المميز ولذا اجاب النبى عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبى عليه السلام واصحابه وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة الناجية عن سائر الفرق عند السائل وان لم يعلم السائل عقائد سائر الفرق التى لم توجد بعد لان عقائدهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرقة الناجية ولما كان اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه معلوما فى ذلك الوقت قبل افتراق الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد (قوله الذين هم على ما انا عليه الخ) اى هم كائنون مستقرون على ما انا كائن مستقر عليه واصحابى مستقرون عليه انما قدرنا متعلق الظرفين اسما لان النبى عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية فى الصلة الى الاسمية لقصد الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك انما يستفاد من الاسم لا من الفعل الماضى وهو ظاهر ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة

والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع مخفف صحب بمعنى صاحب

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددى لاعلى الاستمرار الدوامى كماذكروا فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم الآية ولم يقتصر النبى عليه السلام على نفسه مع انه المتبوع فى كل حال بل عطف الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان ههنا كقوله تعالى اولئك على هدى استعارة اما تبعية بتشبيه التشبث بالاعتقاد الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد فى كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مايرام او استعارة مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية او استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده بحال المستعلى على الفرس مع فرسه فى كونهما جامعين لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثانى واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على ماانا راكب عليه واصحابى وان حذف من ذلك التركيب ماعدا كلمة على كما اشار المحقق الشريف الى الكل فى حاشية المطول واجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية من هذه الاستعارات الثلث نزاع عظيم بينه وبين العلامة التفتازانى والمحققون مع الشريف المحقق ❁ واعلم ان المراد من هذا القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما لم يمكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه والى اصحابه قال انا عليه واصحابى عليه فحينئذ تدخل الاصحاب فى الفرقة الناجية فافهم (**قوله** والاصحاب جمع صحب) بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب اليه البعض اولم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر فى مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من اول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشائع لان فاعلا لايجمع على افعال عند الجمهور وان خالفهم الزمخشرى فى مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب وذكر الميدانى ان هذا الجمع عزيز فى الكلام جدا (**قوله** اوجمع صحب) بكسر العين كنمر وانمار تخفيف اى مخفف صحب بتشديد العين الذى هو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد اولا كميت واموات والخير واخيار لانه لم يوجد فى الصحاح وان وجد فى بعض المعتلات ولاجمع صحب مخفف صاحب لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد ههنا انه جمع صحب بسكون العين مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب والا لقال اوجمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو اما مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر الصحب بدون تخفيفه ممالا وجه له الثانى انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان يقول جمع صحب بالسكون جمع

ومو ضوعيتهـا (قوله والاصحاب جمع صحب) هو جمع صاحب كالركب جمع راكب على ماهو مذهب الاخفش ومختار الجوهرى ووقع مثل ذلك عن الزمخشرى وغيره واما عند سيبويه فهو اسم جمع لانه ليس من ابنية الجمع ولايبعد ان يكون مرادا من الجمع (قوله هو جمع صحب) عطف على قوله صحب ولذلك زاد قوله جمع لبعد العهد فيكون على الاول كنهر وانهار وعلى الثانى كنمر وانمار وانما لم يجعله جمع صاحب كطاهر واطهار لماذكره الجوهرى فيما جاء فى المثل اجنابها وابناؤها اظن ان المثل جناتها وبناتها لان فاعلا لايجمع على افعال ولكن صاحب الكشاف قال فى تفسير قوله تعالى وتوفنا مع الابرار جمع بر كرب وارباب وصاحب واصحاب وفى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الاشهاد جمع شاهد ولاجمع صحب كميت واموات لعدم ثبوته فى صحيح العين ولا صحب مخفف صاحب لانه لاثقل فيه حتى يخفف

(قوله وهو من رأى) تعريف للصاحب الخاص بالمعنى المراد المعلوم وهو الصحابى المنسوب
الى الصحابة نسبة الفرد الى الطبيعة وعن الجوهرى ان الصحابة بالفتح الاصحاب وهى فى الاصل مصدر
وفى النهاية انها جمع الصاحب ولم يجمع فاعل على فعالة غيرها وغلب على اصحاب النبى عليه السلام ولا يطلق
على غيرها اصلا واعلم اسم الصحبة بحسب اصل اللغة يقع على من صحب غيره قليلا كان او كثيرا يقال
صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة وفى العرف يختص بمن اشتهر بصحبته وطول ملازمته كعلقمة
والاسود بالنسبة الى ابن مسعود وعطاء وطاوس بالنسبة الى ابن عباس ونحو ذلك واصطلاح اهل الاثر
واصحاب الشافعى وقع على مذاق اللغة فعرفوه بانه من ادرك صحبة النبى عليه السلام مؤمنا به واصطلاح
اهل الاصول والفقها الحنفية جرى على مذاق العرف اذ لا شك ان المفهوم من اصحاب الحديث واصحاب الرأى
واصحاب ابى حنيفة ليس الا الملازمون له وهو الظاهر من قوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا
بعدى وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابى فان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم

وهو من راى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء كان فى حال البلوغ او قبله
او بعده طال صحبته اولا

صاحب او مخفف صحب بالكسر (قوله من رأى النبى عليه السلام مؤمنا) كلمة
من لذى العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة لئلا يخرج الصحابى
الاعمى كابن ام مكتوم رضى الله عنه ثم ان الجمهور على ان الصحابى من رأى النبى
عليه الصلوة والسلام بعد النبوة مؤمنا وبعض المحدثين عممه ممن رأى قبل النبوة
ليدخل الراهب الذى رأى النبى عليه السلام فى الشام قبل النبوة و آمن به بعلامة
الغمام ومات مؤمنا به فعلى الاول المراد من رأى النبى فى وقت كونه نبيا وعلى الثانى
من رأى ذات النبى عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به فى جميع ما جاء به
واخرج من رآه كافرا وان آمن به بعد الملاقاة سواء كان الرؤية والابصار فى حال
البلوغ او قبله كما فى محمد بن ابى بكر من الصحابة فانه ولد قبل وفاته عليه السلام
بثلثة اشهر لكنه رأى النبى عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب

ولا نصيفه وعن موسى
السيلانى قال اتيت انس
ابن مالك فقلت هل بقى
من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم احد
غيرك قال بقى ناس من
الاعراب قد رأوه فاما
من صحبه فلا اسناده جيد
حدث به ابو زرعة الرازى
بحضرة مسلم وعن ابن
المسيب رحمه الله انه كان
لا يعد صحابيا الا من قام
مع النبى عليه السلام سنة
او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين (قوله مؤمنا به) مغن عن التقييد بالبقاء فان المراد منه ايمان الموافات عرفا
للمطلق الى الكامل فلا يصدق على من رآه مؤمنا به ثم ارتد والعياذ بالله وثبت على ارتداده كابن خطل
ولكن هذا التعريف المذكور فى الشرح لا يشمل بظاهره الاعمى كابن ام مكتوم وغيره ممن لا شك فى صحبته

(قوله وهو من رأى النبى عليه الصلوة والسلام) مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذى هو صحابى اتفاقا كابن
ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقى وما فى حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا ممن رأى النبى عليه الصلوة
والسلام و آمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال
لا يضر فى كونه صحابيا بالاطلاق اى فى وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضر فى قولك الكفر السابق وان طال زمانه فيه
(قوله سواء كان فى حال البلوغ الخ) وسواء تخللت الردة بين ايمانه به عليه الصلوة والسلام وبين موته على الاسلام
اولم تخلل

وفيه دليل على المراد من الايمان اعم من الاستقلالى والتبعى الحاصل بتبعية الابوين
وسواء طال صحبته مع النبى عليه السلام اولم يطل بان تكون قصيرة اولم يكن له
صحبة اصلا اذ الملاقاة لا يقتضى الصحبة كما فى ملاقاة الطفل واورد على هذا التعريف
انه يصدق على من رآه عليه السلام مومنا به ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله
تعالى مع انه ليس بصحابى قطعا واجيب بحمل مؤمنا به على الحال الدائمة لا على
المنتقلة وبالتزام انه صحابى وقت الايمان لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده
ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة يخرج من رآه مؤمنا
ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان مع انه صحابى قطعا مع ان الحال الدائمة ما يدوم
لصاحبها فى نفسها لا بارادة المتكلم والثانى فلان قياسه على اطلاق المؤمن فاسد
لان اطلاق المؤمن يدور على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد
فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابى فهو على ما يقتضيه التعريف
انما يدور على الاتصاف بكون رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد
والا لم يصدق قولنا ذلك المرتد الذى رأى النبى عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف
يدور بعد الرؤية الى آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على
ان كونه صحابيا فى الجملة يوجب دخوله فى عموم الاصحاب فى قوله عليه السلام ما انا عليه
واصحابى لان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة
فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية وذلك قطعى البطلان ولذا قال الشارح فى الحاشية
الاولى ان يقيد بقولنا وبقى على ايمانه لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال
الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب
عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة
الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء شئ لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر
بالعكس فليس بشئ فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق الصحابى بمجرد الرؤية مؤمنا
وهذا فاسد عند من اعتبر فى التعريف قيدا آخر فان اطلاق الصحابى على هذا
يشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما البقاء على الايمان الى آخر العمر
نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا بأس به ثم ان القيد الذى
ذكره الشارح اولى مما ذكره البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى
ان الصحابى كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه على الملك
والجن يصدق على ارواح الانبياء عليهم السلام الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج
بجسده الشريف مؤمنين به عليه السلام باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا
اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم
لا يموتون ابدا بعد الملاقاة لا يقال لا ترتيب فى الواو وهم قد علموا قبل موتهم بعثة
نبينا عليه السلام بطريق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم ذلك التعريف

(وان)

(قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة) زاد لفظ المقاصد لان كل مافى الرسالة ليس من العقائد وفيه اشعار بان الاشارة وقعت على مافى الذهن من المسائل المرتبة من حيث الحضور الذهنى والتعين النوعى سواء كانت هذه الجملة ابتدائية او الحاقية فتكون عقلية اذا لاحضور للمعانى المرتبة ولا للالفاظ والنقوش الدالة عليها فى الخارج عند المشير حضورا تصلح للاشارة الحسية والحكم عليها بانه عقائد الفرقة الناجية فان قيل الحاضر فى الذهن مكتنف بالعوارض الذهنية ومتشخص بها فلا يصلح للحكم عليه بذلك اجيب بان المراد من الحضور فى الذهن التفاته اليه وملاحظته اياه مع قطع النظر عن العوارض وذلك واقع فان للذهن سلطانا على تجريد الشئ عن العوارض وتعريته عن اللواحق ثم ان الصالح للوصف والاخبار عنه بانه عقائد الفرقة الناجية وغيره ومايتعلق غرض المدونين به بالذات ليس الا المعانى والالفاظ والنقوش وسائل ومقصودة بالعرض والتبع فاسماء الكتب لاتقع حقيقة الا على المعانى واما قولهم اشتريت كتابا كذا او قرأته فهو محمول على التجوز ومن قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال اذ الاشتراك خلاف الاصل ولانه لايتعلق هذا الفعل الا على المشخص العينى والموجود الخارجى وثبوت شئ للفرد لايستلزم ثبوته للطبيعة المطلقة والمراد بالعقائد مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده اى المسائل التى يكون المقصود منها نفس اعتقادها

(وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) والمراد بالعقائد

وان كان موتهم قبل الملاقاة لانا نقول الموت السابق على الملاقاة موت اجسادهم لاموت ارواحهم والكلام فى الثانى (**قوله** وهذه عقائد الفرقة الناجية) لايخفى ان اتصاف تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد افتراق الامة فى تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة الناجية هذه ففى الكلام قلب وقد قبله السكاكى مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف هو المبالغة فى الترغيب فى الرسالة بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جوابا عما يقال هذه الرسالة عقائد اية فرقة فلا قلب (**قوله** اشارة الى مقاصد الرسالة) لا الى الموصول فى الحديث لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولا لازمها ولانه مفوت لغرض المصنف من التنصيص على مايوجب الترغيب فى رسالته المعمولة على مذهب اهل السنة والتنفير عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه الرسالة اذ يحصل حينئذ الفائدة والتنصيص اشار بزيادة المقاصد الى امور ❀ الاول اشتمال الرسالة على مايجب اعتقاده ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب منه تعالى مذهب الفلاسفة واما الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لايجب عليه ولا منه شئ وكالدعاء فى آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سيجئ منه انه بالفروع اشبه اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع فى الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة فى نوبة عثمان رضى الله عنه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة عثمان رضى الله تعالى عنه فى الثالثة وعلى كرم الله تعالى وجهه فى الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلهما من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هى العقائد التى دام عليها النبى عليه السلام وجميع الاصحاب ❀ الثانى ان مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه فى ضمن قوله والنظر فى معرفة الله تعالى واجب وامثاله من العقائد المندرجة فى عقائد النبى عليه السلام واصحابه ❀ الثالث ان المراد بالاشارة الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ فى الاصح الا ان المقصود الاصلى من تلك الالفاظ هو المعانى والمسائل (**قوله** والمراد من العقائد) يعنى ان العقائد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن فى كلام المصنف ههنا بمعنى النسبة المعتقدة مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلى وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد المتباينين على الآخر وان كان الموصول

فى الحديث ظاهرا فى الاعتقادات ٭ اعلم ان الرسالة اماعبارة عن المعانى اوالالفاظ
اوالنقوش ولاقائل باحتمال كونهاادراكات اوملكات كمان العلم اماعبارةعن الادراك
اوالملكةاوالمعانى ولاقائل باحتمال كونه الفاظا اونقوشا .وقد اشتهر بين المحصلين
توجيه امثال كلام المصنف ههنا بحمل كل من المبتدأ والخبر على واحد من محتملاته
وتصحيح فيماارايد بهما المتغـايران بالذات بارتكاب التجوز فى احد الطرفين
اوفى الاسناد اوفى الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل اسم
الاشارة اشارة الى المقاصد التى هى النسبة الخبرية واختار فى تصحيح الحمل التجوز
فى طرف المسند لان اطلاق العقائد على معنى المعتقدات تجوز شائع قلمايحتاج الى
القرينة فهى الى الحقيقة اقرب لاسيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدةبالذات
عندالمحققين ومنهم الشارح ﴿قوله مايتعلق الغرض بنفس اعتقاده﴾ الموصول
ههناعبارة عن الاحكام بقرينةقوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمرادالاحكام
الشرعية فبقرينة اضافةالعقائد الى الفرقة الناجيةيتبادر الاحكام التى عندالشارع
مع شيوعهافى هذاالمقام قال شارح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
قسم يقصدبه الاعتقادوقسم يقصدبه العمل وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة
الى شرع منهامايتعلق بالفعل ومنها مايتعلق بالاعتقاد وكذا فى شرحه للعقائدالنسفية
لـكن باضافةالكيفية الى العمل وكتب القوم بذلك مشحونة فلايتوهم ان المسماة
بالاصوليةهى الاحكام الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها لامطلق الاحكام
التى يتعلق الغرض بذلك لانها شـاملة لاحكام الحكمة النظرية فلايصح قوله
وتسمى الى آخره ثم للحكم على ماذكره الخيالى ثلثة معان الاول نسبة امرالى
آخر ايجابا اوسلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسـبة او لاوقوعها ومن زعم
انه مغاير للاول وان للحكم معان اربعة فقد سها الثانى ادراك وقوع النسـبة
اولاوقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعـال
المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب والكراهة
والحرمة وهذه احكام خمسـة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهيةوهى المرادة
من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزامه انحصار
الاصولية فى الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته
وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك
الانحصار خلاف الواقع اذمعظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم
وفناؤه مع انها ليست كذلك ولاالمعنى الثانى لان المسماة بالاصولية والفروعية انما
هى المسائل والنسب الخبريةلاادراكاتهاولانه يأباه قوله بنفس اعتقاده لان اضافة
الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعى ان يكون عبارة عن المعتقدوهو النسبةالخبرية

من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية

لاادرا كها والقول بمنع الاستدعاء مستندا بجواز ان يكون اضافة مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذى هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعانى بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله لضرورة كالضرورة فى تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضى ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة المعنى اليه يقتضى ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل احدى الاضافتين على البيانية لكن تخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقى الموصول على عمومه او اضافة احد المتساويين او المترادفين الى الآخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى كالمضاف فان شيئا من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة ولما لم يكن الحكم ههنا بالمعنيين الاخيرين تعين الاول فمراده ان المراد من العقائد هى النسب الخبرية الشرعية التى يتعلق الغرض بنفس اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختيارى فالمراد الغرض من تدوين تلك الاحكام او تحصيلها او تعلمها والمتبادر من الغرض الغرض الاصلى ومعنى تعلقه بالاعتقاد او العمل ان تحقق فى ضمنه بان يكون الغرض هو ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلى من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما فى العلوم الغير الآلية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا بالتبع كما فى العلوم الآلية كالمنطق على ما اشار اليه الشريف فى الحاشية الكبرى فالغرض الاصلى من تدوين الاحكام الشرعية او تحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على ان المراد من التعلق ماذكره المصنف فى المواقف من ان المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ﴿ قوله من غير تعلق بكيفية العمل ﴾ الظاهر ان الظرف المستقر حال من الضمير المجرور وكلمة من منشأية وغير بمعنى الامر المغاير اى حال كونه ناشئا من مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزمه فى الجملة ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين الواسطتين كناية عن عدم التعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازانى ويمكن ان يكون من بمعنى الباء على ما فى المغنى وكلمة غير لمجرد النفى اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس المراد من التعلق المنفى هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض بل المراد تعلق الاحكام التى كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد

التعلق بكيفية العمل فى مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الى آخره وايضا لامعنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى الكيفية القائمة بالعمل على ان يكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب والاباحة وامثالهما او بمعنى مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة اوحملت الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف لحصول الصورة اما على الاولين فظاهر والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين اوالقضايا الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وانما الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض من تدوين الفروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا حذف شارح المواقف الكيفية فى قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية بكيفية العمل فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل المأخوذ فى تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المنحل الى موضوعات مسائله والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لامايعم الفعل القلبى والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفى تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفى تعلق جميعها لوجود التعلق فى بعضها كما فى قول المصنف فى اواخر الرسالة الامر بالمعروف الواجب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين والمسح على الخفين جائز وان لم يذكرها المصنف كما وجد فى بعضها الآخر التعلق بكيفية الفعل القلبى كقول المصنف النظر فى معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كما فى قولهم معرفة الله تعالى واجبة ولاوجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية ذكرت فى الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام عند المصنف وغيره من المحققين مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الامور الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم حادث من مسائله من غير تأويل وبالجملة فالمراد عدم تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه الخيالى ولايلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه فى الحقيقة تأكيد معنوى لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق العرض بالاعتقاد ويراد مايترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية مايكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل الثانى ان المتبادر من الغرض هو الاصلى والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها فى الجملة الا ان الغرض الاصلى من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ايضا ولاجل

وبقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة

ان تميز جميع الاصولية عن الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا
فى قسم الاصلية بمجرد ان يقال مالا يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى مالا يتعلق عامته
بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج فى الاصلية ماليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية
الاخلاق والغرض الاصلى منها تهذيب الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد
وكتفاصيل القصص المستفاد من الآيات والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل
بان جميع ماجاء به الرسول حق من جملة الاصلية والغرض الاصلى من تلك التفاصيل اتعاظ
النفس المؤدى الى واحد من التهذيب والعمل وبهذا ظهر اختلال ما فى شرح المواقف
من حصر الاحكام المأخوذة من الشرع فى قسمى الأصلية والفرعية ولذا حذف
شارح المقاصد اداة الحصر ولقائل ان يقول فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح
مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل القصص خرج كلها بقيد
تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب ان ليس الغرض من هذا القيد الاحتراز
عن شئ بل هو اطناب لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان عامة الفرعية
متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والسر فى ذلك ان بعضهم كالعلامة التفتازانى
فى شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية العمل
ولا يخفى ان التعلقين فى التفسيرين متغايران لان تعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقها
بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفى القضية
او بنفسها واللائق ان يكون التعلقان فى التفسيرين من نوع واحد كما ان اللائق
فى تفسيرى الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحد طرف
التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية العمل فاشار الشارح
المحقق ههنا بهذا القيد مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق
الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين او التحصيل والتقابل
بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة
وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية العمل واذا حمل ما فى شرح المقاصد على التعلق
بالغرض فى التفسيرين كان التعلقان من نوع واحد وجوز المولى الخيالى هناك جعل
التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعانى
بطرفى القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد ولا يخفى فساده
لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق فى الفرعية بل فى كل قضية
فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تفسير الاصلية مع انه سبق لاخراجها وانما
تخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد بقى كلام هو ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق
على بعض الاصلية المتعلق بكيفية العمل كالاحكام التى ذكرناها فلابد من ذكر

(قوله الصوم) لعل تأخيره من الحج فى هذه المقام لتبادر كون افعال الجوارح من العمل وان كان المراد مطلق الافعال فاخره لعبده عن كونه مثالا للمعنى المتبادر وان انطبق على المعنى المراد وذلك موافق لما اورده الحافظ ابو القاسم ابن عساكر فى تاريخ دمشق من حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمسة اسهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله اقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصوم رمضان

(قوله الفرقة الناجية الخ) اعلم انه قد ورد في التنزيل قوله تعالى ، وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ۞ وفي الحديث الصحيح قوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون وفي رواية حتى تقوم الساعة وقوله عليه السلام لاتزال طائفة من امتى قائمة لامر الله لايضرها من خالفها وهم المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الا واحدة ما انا عليه واصحابي اذ لاشك ان من يهدي بالحق وبه عدل وظاهره ولازم امر الله يكون ناجيا لامحالة من كان وممن كان ولا يمكن من هذه الجهة تعيين الفرقة الواحدة والجماعة المخصوصة كالحنيفة اوالمالكية او الشافعية او غيرهم ولذلك لم يجب النبي صلى الله عليه وسلم بتعيين فرقة بانها الناجية بل اجاب ببيان طريقة النجاة ثم الحق وامر الله هو ما عليه النبي عليه الصلوة والسلام من الشرع البهى والوضع الالهى الثابت بالوحى المبين المفيد لحق اليقين وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال عزوجل قل ان هدى الله هو الهدى وقال صلى الله عليه وسلم لايؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت فالغرض اللازم والواجب القائم الاعتصام بحبل الله المتين والثبات على الشريعة والمحافظة على حدودها من غير زيادة ونقصان اذ التنقيص والازدياد بطالة وتعريض للفساد ومن ثم قال النبي عليه الصلوة والسلام ستة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي مجاب الدعوة وعد منهم الزائد في كتاب الله وتارك سنة وقال ابوحنيفة رحمه الله ولا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام فالثبات على تلك الطريقة في باب العقائد هو توصيف الله سبحانه وتسميته بكل ما وصف به نفسه وسماه والاقرار به اقرارا صادرا عن

مطابقة جنانه والتصديق بانه حق بالمعنى الذي اراده مع عدم التجاوز عن حد الدلالة في اثبات ما اثبته ونفي مانفاه والسكوت عما عداه من غير تعطيل وتعرض للتأويل ولاتفرقة بين صفات وصفات ولابحث عن حقيقتها الا من جهة الاثبات وكذلك في احوال القيامة وتفاصيل احكام الآخرة وماتشابه منها معلوم باصله ومجهول بوصفه كل من عند الله فوجب الايمان بظاهره والتصديق بباطنه وتوكيل علمه الى الله سبحانه واما التشبيه وايهام النقص في البعض والاستحالة فانما يتوهم لو اثبتت على المقايسة والتشبيه ولم يراع ماهو الواجب من حق التنزيه وعن ذلك قالوا كل مالادليل عليه يجب نفيه وان مذهبنا في الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا ومن نقص عن ذلك اوزاد فقد تعدى حدود الله ووقع التشبيه والالحاد ومن يضلل الله فماله من هاد واما باب العمليات فضرورة الاخذ باحد الدليلين المتعارضين بحسب الظاهر اوجبت الجمع بالتخصيص اوالتقييد وبترجيح احدهما على الآخر ولكون الحوادث غير متناهية الى حد ولاداخلة تحت حصر وعدم يمكن الوقوف عند الاحكام المنصوص عليها والمحافظة على ظواهرها فكان الاعتبار فيه واجبا والاخذ بالظن رخصة فتشمر المجتهدون وفقهاء الائمة ونظروا في النصوص والاحكام واثبتوا للنصوص عللاً وجعلوها مقصودة للشارع وطردوها والحقوا المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم لتلك العلل الدليل قام عندهم وحجة اوجبت ذلك عليهم وماعدا ذلك من العقليات من حقائق الجواهر والاجسام والاعراض واحوالها ولوازمها فهو مما لايتعلق بالدين نفياً واثباتاً وحكمه موكول الى البرهان ويدور معه اين ما كان وليس من الامور التكليفية حتى يجب اثباته اونفيه ولايتوقف صحة الدين وسلامة الايمان على البحث عنها فمن ادعى خلاف

(الفرقة الناجية)

تعلق الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل باعتبار كل من القيدين المأخوذين في تفسير الاصلية ولاتخلص الا بان يقال عبارة (المقابلة)

ذلك وزعم ان شيئاً منها داخل في عقد الدين فقد جنى عليه وضعف امره وصار من المعتدين وهذا الذي فصلناه هو مذهب امام الائمة ابي حنيفة رحمه الله واصحابه الاعلام وطريقتهم التي تلقوها عن النبي عليه السلام واصحابه واول امام معتبر صنف في عقيدة ابي حنيفة وجمعها بالاسناد الصحيح والنقل المعتبر فيما ثبت هو الامام ابو جعفر احمد ابن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله في كتابه المشهور المعروف ببيان السنة فهو الطرد والعكس في هذا الباب وكل الاعتداد وتمام الاعتماد فيه على ذلك الكتاب وايم الله انه عقائد الفرقة الناجية المنطبقة على حدود الشرع حذوا لنقطة بالنقطة ولذلك اتخذه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم اماماً لعقائدهم وحققوه وتداولوه قراءة وبحثا ثم صنف بعده ونحى نحوه الامام ابو المنصور الماتريدي من الفقهاء الحنفية في تقرير مذهب السلف وتلخيص الجملة على مقتضى الشرع وتجريده عن البدع بيدان فيما بين ما انباه فرقا خفيفا وبونا لطيفا لا يكاد يعد من ان يكون الثاني للاول خليفا وطريقته هذه هي التي تداولها حنفية ماوراء النهر

وهم الاشاعرة)

المقابلة في قوله وتقابلها الخ تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلي من تدوينها في كتب الكلام بنفس اعتقادها يكون من الكلام ومن حيث تعلق الغرض من تدوينها في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصالة والفرعية فعلى هذا يكون التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا الكلام لان المقام من مزالق الاقدام (**قوله** وهم الاشاعرة) اى الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بحمل اللام على الاستغراق او الجنس اى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام في الضمير لان لام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارجي الذي هو الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة ثم ان القصد اضافي بالنسبة الى سائر الفرق من ثلث وسبعين على ان يكون قصر قلب بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد اذ لا معتقد هنا بان الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر تعيين بالنسبة الى بعض السامعين الجازم بان هناك فرقة ناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها اشاعرة او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور الماتريدي فالصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك المصنف حين ما فصل في آخر المواقف لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدية او مجموعها فرقة مستقلة معدودة من ثلث وسبعين بل جعلهما من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر ان لا وجه لحمل الاشاعرة ههنا على جمع الاشعر اسم تفضيل من الشعور ليشمل الكل مع ان التاء يأباه بل هي علامة النقل من الوصفية

(قوله وهم الاشاعرة) قالوا هي جمع اشعري حذف ياء النسبة ثم جمع على التكثير وزيدت التاء عوضا عن الياء كما قيل بغادذة ومراوزة للبغداديين والمروزين ويقال للواحد منهم اشعري بناء على ان تكرار النسبة يوجب حذف احدهما للهجنة كما يقال الشافعي محمد بن ادريس لاصحابه

اى التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر ابى قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه ❀ فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية

الى الاسمية لانها علم تلك الجماعة (قوله وهو منسوب الى الاشعر) اى الشيخ الاشعرى منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر امامن الشعور اومن الشعر بكسر الشين اوبفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذى شعر كثير لان كثرة الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعر جمعه بارادة المسمى بالاشعر كما هو الوجه فى جمع الاعلام الشخصية سمى بها اصحاب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه بجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما فى العلامة (قوله وقيل الى جده) اى منسوب الى جده القريب ابى موسى الاشعرى من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانما اتى به بصيغة التمريض لوجوه ❀ الاول انه يؤدى الى اجتماع يائى النسبة وحذف احدهما للتخفيف ❀ الثانى انه غير متضمن لوجوه تسمية جده بالاشعرى ❀ الثالث انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة لان الاشاعر جمع اشعر لا جمع اشعرى بخلاف الوجه الاول فى الكل (قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية الخ) لا يخفى عليك ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظرى لا يحكم به شئ من

(قوله التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى تفسير لكلام المصنف وشرح لمعناه ولا يصح لتعين المراد منهم اذ لو صح ادخال الماتريدية فى اتباعه كما قيل وابقاؤهم فى جانب المستثنى منه فى زعم المصنف لا يصح بالنسبة الى الصحابة والتابعين وفقهاء الامة ورؤس المجتهدين وائمة السلف والمحدثين وانما كان ظهور الاشعرى على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن ان يقال انهم اتباعه فى الاصول وقد قال فى المواقف ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وانما قلنا لو صح آه لا يصح اصلا لوجهين الاول تباين الاصول وكثرة الخلاف بين الطائفتين قال الامام صدر الاسلام ابو اليسر البزدوى قد صنف ابو الحسن الاشعرى كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة ثم ان الله عز وجل لما تفضل عليه بالهدى صنف كتاباً ناقضا لما صنفه اولا الان اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأه فى بعض المسائل ويطول تعداد ما اخطأ فيه فمن وقف على تلك المسائل وعرف خطأه فلا بأس بالنظر فى كتبه وامساكها وعامة الشافعى اخذوا بما استقر عليه رأى ابى الحسن هذا كلامه وقالوا لا بأس بامساك تصانيف ابى محمد عبد الله بن سعيد القطان والنظر فيه بشرط الوقوف على ما اخطأ فيه ولا تبلغ عشر مسائل ما خالف فيه اهل السنة والجماعة والثانى عدم صحة نسبة الاتباع فان الماتريدى والاشعرى من اهل العصر الواحد متقاربان فى المولد والوفاة وكان الاشعرى ببغداد والماتريدى بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء واتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات ولكن لما شاع فى بلاد خراسان وماوراء النهر فى الاعصار المتأخرة الاشتغال بالكلام ظهر فيها (الفرق) مذهب الاشعرى هذا الظهور وانتظم ناموسه اغفل المتأخرون ذكر الحنفية وذكر اصولهم وعقائدهم رأسا الا لنكتة شاذة ربما اعتورت على ابصار افكارهم اشاروا اليها تزييفا ونسبوها الى الماتريدى اذا لم يكن لهم خبرة باصول المذهب وبرجل اقدم من الرجلين وانبل منهما واثبت فى تقرير مذهب ابى حنيفة فى الاصول ورياسة اتباعه فى حفظ العقائد على الاسلوب المتلقى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فان قلت فكيف يصح قول الشارح التابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى قلت هو ظاهر كلام المصنف وليس ببعيد ان يكون معتقداً لذلك فان قلت فما تقول فى السلف الصالحين والائمة المحدثين ممن ذكره فى المواقف قلت لعله يحمل العدد المذكور فى الحديث على الطوائف الحاصلة بعد الافتراق ويزعم ان السلف من المحدثين والفقهاء غير داخل فيهم كما ان النبى عليه السلام واصحابه غير

داخلين فيهم والظاهر ان المصنف لمازعم ان السلف والحنفية والاشاعرة متفقون على العقيدة الواحدة غير مختلفين فيها غلب الاشاعرة واطلق هذا الاسم على الجميع بناء على مافى شرح المقاصد من ان المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية وقدعلمت مافيه (قوله وكل فرقة تزعم انها الناجية) وذلك ظاهر لاريب فيه الا ترى الى العلامة الزمخشرى مع توسعه فى العلوم كلها وتبحره فى تفسير كتاب الله تعالى وفرط اطلاعه على فنونه واساليبه كيف ادعى ان الفرقة الناجية هم المعتزلة حيث قال فى خطبة الكشاف واخواننا فى الدين من افاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علمى العربية والاصول الدينية عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد وقال فى تفسير سورة الاخلاص اللهم احشرنا فى زمرة العالمين بك العالمين لك القائلين بعدلك وتوحيدك الخائفين من وعيدك وقال فى سورة آل عمران ان المراد باولى العلم الذين عظمهم الله بهذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة فى الشهادة على وحدانيته وعدله هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد ثم اكد الجملة بقوله ان الدين عند الله الاسلام ليفيد ان قوله لا اله الا الله توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين آه فقد آذن ان الاسلام هو العدلى والتوحيد وهو الدين عند الله وماعداه فليس عنده فى شئ من الدين

هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية ، قلت سياق الحديث مشعر بانهم

الفرق الا بدليل لاجله فليس المراد سؤالا عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق بل عن الحكم بايقان المطابقة للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلافه من سائر الفرق بادلتهم المعارضة لدليل المصنف فالمراد من الجواب حينئذ ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا يمنع ادعاء المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لمايدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم والمراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كون حكمه ايضا مجرد الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب حينئذ ان ليس فى حكمه ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المصنف الغير المدلل بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات المتوجة على المصنف من جانب سائر الفرق وظهر مما قررنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الاعتقاد او الادعاء لا بمعنى القول او الاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال لانه اذا كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا تعين حقية قول الاشاعرة واعتقادهم عند السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده (قوله قلت سياق الحديث مشعر الخ) تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابى دال على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه والاعتقاد امر باطنى لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبى عليه السلام اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها الامة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبى عليه السلام فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يلتفت اليه ولا ينافى القطع والا لم يثبت قصاص واحد بالاقرار لاحتمال التجوز فى كلام المقر والحدود التى من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات فصرف تلك الاحاديث عن ظاهرها بدون صارف

(قوله قلت سياق الحديث) حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى

وفيه ان من ذهب الى التشبيه اوما يؤدى اليه كاجازة الرؤية اوذهب الى الجبر الذى هو محض الجور لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام وهذا بين جلى كما ترى الى غير ذلك من فضول اوردها فى كتابه فيما تعصب لاعتزال الظاهر الوبال والا ترى المحقق الطوسى مع كونه علما فى الحكمة ومثلا فى العلوم العقلية والنقلية يزعم ان الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية والا ترى الشيخ محى الدين عبد القادر الجيلانى من اكابر الصوفية حيث جعل الحنابلة مع اثباتهم المكان والجهة هم الفرقة الناجية واهل السنة والجماعة والمخالفين لهم من اهل البدعة حتى صرح بان منهم الحنفية اتباع ابى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى وسماهم مرجئة والخوارج يسمون انفسهم بالشرات بمعنى انهم شروا بانفسهم الجنة كما قال بعضهم ٭ انا الوليد بن طريف الشارى ٭ قسورة لا تصطلى بنارى ٭ ويزعمون انهم هم الفرقة الناجية وان المخالفين لهم ضالون مضلون كما قال زاهدهم ومفتيهم وفقيهم عمران ابن خطان السدرسى يصوب ابن ملجم فى قتله علياً رضى الله عنه ويثنى عليه بقوله ٭ ياضربة من تقى ماارادها ٭ الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا ٭ انى لاذكره يوما فاحسبه ٭ اوفى البرية عند الله ميزانا ٭ اكرم بقومه بطون الطير اقبرهم ٭ لم يخلطوا دينهم بغياً وعدواناً ٭ وهكذا كل حال فرقة يحسن الظن فى رأيه ومذهبه وينزل الحديث على نفسه ويحكم بنجاة اصحابه من غير تلخيص معناه وتطبيقه على مصداقه ومبناه لا يقال الزعم هو الباطل من الاعتقاد والقول وقال الرضى هو القول من غير ﴿ ٣٨ ﴾ استناد الى وثوق فيلزم ان يكون دعوى النجاة من كل فرقة باطلة على الاول وغير موثوق بها على الثانى وهو كما ترى لانا نقول قد يستعمل فى مجرد الدعوى ومطلقها ولو سلم فالمراد كل فرقة غير الاشاعرة كذلك

المعتقدون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه

كصرف كلام هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع عن الشارح مايتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها الان سياق الحديث انما يدل على انهم المتبعون للاحاديث مطلقا لا على انهم المتبعون لظواهرها عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المصنف بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابى وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبى وهو ان الفرقة الناجية ليست

واما دعويهم فهو حق موثوق به لما ذكر الشارح فيكون الجواب بمنزلة الاستثناء (غير)

(قوله انما ينطبق على الاشاعرة) قلت بل على من يلازم طريقة السنة والجماعة ويحافظه على حدود الكتاب والسنة ويجانب الهوى والبدعة وفى ذلك كل السلامة وتمام النجاة وكل استحالة وايهام نقص تظن قيامها فانما تولد من اتباع الهوى وعدم الثبات على حدود الشرع ومقايسة الغائب على الشاهد فان كان الاشاعرة على هذه الطريقة فرحبا لهم بالوفاق والا فهم اسوة لغيرهم من اهل البدع والاهواء وما على الامة من قواعد واصول وضعها المعتزلة واقتفاهم الاشاعرة واكثرها قد قام على بطلانه براهين عقلية ونقلية لا تبقى معها ريبة وانما المنجى هو التقييد بالشريعة والمحافظة على حدود هذه الطريقة والدوران معها حيث دارت والظن فى الاشعرى حسن فانه كان اماما عالما صالحا دينا متمسكا بالسنة ولكن اتباعه فيهم الجيد والردى وقد كثر فيهم الآراء الردية والاهواء السخيفة والتورط فى البدع والفرط على احكام الشرع واما المذهب المشهور فيما بينهم فى هذه الاعصار المتأخرة فهو ارك المذاهب المحدثة فى الاسلام وامرها للانام قد طار شرره وعم فى الدين ضرره واعترى الناس هذا الداء العضال الحديث كلهم الا من عصمه الله وقليل ماهم وسرى فيهم سراية الجرب وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبهم هذا ليسوا اسعد حالا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة ٭

(قوله ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة الخ) حيث ذهبوا الى ان العقل حاكم فى الامور موجب لما استحسنه محرم لما استقبحه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولايجرى فيه النسخ وليس المراد انهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فان القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شئ ولاينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام واصحابنا الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والاهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح اخذا من قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث بمعنى ان فى المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بان الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى انه لايثبت حكم شرعى قط الا بوضعه سبحانه وحكمه ووافقنا فيها المحققون من اصحاب الشافعى المنتحلين لرأى الاشعرى كابى بكر الشاشى القفال وابى بكر الفارسى وابى بكر الصيرفى وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى حامد وغيرهم ولكن الاشاعرة وان لم يقولوا بالمقدمة التى اصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم ان الحاكم فى المأمور هو العقل وانه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على ما مر فهم يصاحبونهم فى التمتع بهاو العمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة اهل الحق مع تمامها بتشريع الاحكام وتبديع عقائد فى الاسلام اتباعا لاهوائهم وتبرأ آرائهم قل الله يهدى للحق فمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لايغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل وانا برئ مما تعملون

وسلم وعن اصحابه ولايتجاوزون عن ظواهرها الا ضرورة ولايسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة

غير الاشاعرة من الفرق وكذا الحصر ان الواقع احدهما فى قوله وذلك انما ينطبق الخ والآخر فى تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى فى قوله فانهم يتمسكون الخ مشتملان على حكمين ايجابى وسلبى والحكمان الايجابيان فى الحصرين الاخيرين دليل الجزء الايجابى من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبى من المدعى على ان يكون قوله هم المعتقدون بما روى الخ صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرهما بان يقال اما كون الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى عن النبى عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى التى هى الجزء الايجابى من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روى ولاشئ من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روى ينتج من الشكل الثانى ان لاشئ من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فلما سبق واما الكبرى التى هى الجزء السلبى من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لايتمسكون بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثال هذا المقام (**قوله** ولايسترسلون) استرسال الشعر عدم جعدها والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع وقوله ولا مع النقل عن غيرهم يفيد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثنى عشر لا المنقول عن اصحاب النبى ولا عقولهم وفيه ما فيه بل ما سيجئ منه من ان الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم لايسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل

(قوله ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة) هذا وماقبله تفريع للطائفتين فان المذكور من الاسترسال والاتباع لم يكن طريقة للنبى عليه السلام ولا لاصحابه (قوله قال ابن المطهر الحلى) معارضة لما مر (قوله فد باحثنا فى هذا الحديث الخ) ولا يخفى انه لا اشارة ولا ايماء فى الحديث الى اعتبار ما ذكر الخ فى تعيين الفرقة الناجية واستقر عليه رأيهما نعم يجب مخالفة تلك الفرقة لسائر الفرق مخالفة بينة وان يكون بينهما تباعد تام بوجود مافات عن سائر الفرق من اصول الدين واركانه المعتبر فى عقد الاسلام لتخالف الحكمين وتباين الجزئين (قوله مخالفة كثيرة) ينبغى ان يكون هذه الكثرة بالنسبة الى بقية الفرق بان تخالف كل فرقة فى الاصول ولو فى بعضها على ما يشير اليه قوله مخالفة بينة وقوله متقاربون فى اكثر الاصول لا بالنسبة الى عقيدة كل فرقة بان تخالف كل واحد منهما فى جميع الاصول (قوله وماهى الا الشيعة الامامية الخ) لا يقال الحديث صريح فى انهم على طريقة الاصحاب وهى جمع الجميع واقله تسعة فكيف يرجو الشيعة النجاة اذهم لا يوالون من الاصحاب الا ثلثة او خمسة ويتبرؤن عن غيرهم بل يتخذونهم غرضا لانا نقول انما يتبرؤن من ظلم عليا رضى الله عنه وغصب منصبه فى زعمهم وقاتله ويوالون من عداهم كابى ذر الغفارى وابى ايوب الانصارى وخباب بن ارت وعمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت ذى الشهادتين وبلال بن ابى رباح المؤذن وكل من مات قبله عليه السلام ولم يدرك الفتن بعده بل كثيرا (قوله) من الصحابة على ان لهم ان يقولوا ان المعتبر تلك الطريقة التى كان النبى عليه السلام واصحابه عليها فى حياته

ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغى ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف

عن غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان أئمتهم معصومون من الذنب اتبعوهم فى الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ماروى عن اصحاب مع ان بعض ما اخذوه عن الائمة خلاف اعتقاد النبى عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الائمة اذ لا دليل على عصمة غير الانبياء واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال ان ائمتهم تروى عن النبى عليه السلام والاصحاب ﴿قوله قال ابن مطهر الحلى﴾ هو كالطوسى من الشيعة الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المصنف من طرف الشيعة الامامية بعدما اقام عليه الدليل المرضى المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك فهى الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الرأى من ان المراد من الفرقة الناجية فى الحديث هو تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون الى آخره وفى هذا النقل اشارة الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة وهمية هى ما استقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الرأى الى آخره ولا يخفى مافيه لان عقائد الفرقة الناجية اصول متعددة بمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة فى واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم يكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة فى اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه فذلك ظاهر المنع ولا دلالة فى الحديث عليه

(قوله المتبعين اه) اى من غير اسنادهم المروى الى النبى عليه الصلاة والسلام واصحابه وذلك الاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة فى أئمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم

وان خالفوه وبدلوها بعد وفاته (قوله فى اكثر الاصول) ولا مخالفة بينهم فى بعضها اصلا (قوله قات الشيعة توافق المعتزلة) اى الامامية فى اكثر الاصول كنفى الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الارادة وقدم الكلام وكنفى اختصاص الخلق والايجاد له تعالى والقول بوجوب الاصلح للعباد واللطف عليه تعالى والتفويض واستقلال العبد فى افعاله ولم يقل الامامية توافق البنانية اوالاسما علية اوغيرها من طوائف الشيعة لان توافقهم انما هو فى موالاة على رضى الله عنه (قوله اكثرها يتعلق بالامامة) يفيدان بعضها لا يتعلق بها كاثبات الشفاعة والكرامة وتفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام (قوله وهى بالفروع اشبه) اى المسائل التى خالفوا فيها المعتزلة سواء كانت من مسائل الامامة اومن غيرها بالفروع اشبه وقد اسلفنا ان المراد الافتراق فى الاصول (قوله بل الاليق بذلك هم الاشاعرة) قول بالموجب وبيان ان هذا الوجه ايضا انما ينطبق علينا دون غيرنا وانما لم يتعرض لابطاله لكونه مجاوبا للمعقول غير مخالف للمنقول اذ لاشك انه ينبغى بل يجب ان يكون بين العقائد المنجية والمهلكة تخالف تام وتباين ظاهر ولا يتوهم ان المراد ان مدار النجاة هو مخالفة الفرق اوالبعد عن الواقع اومقتضى العقل بل المراد ان الثبات على الطريقة المعهودة يلزمه ان يكون تلك الفرقة الناجية مخالفة لسائر الفرق الهالكة فى الاعتقاد مخالفة قوية معتدا بها اذ لولا ذلك لم تكن فرقة اخرى من هذه الجهة ولا ان مدار النجاة هو التوسط ﴿ ٤١ ﴾ بين طرف الافراط والتفريط بمعنى الاتصاف باصول الاخلاق

غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول ❀ قات الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا تخالفها الا فى مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة

(قوله قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول) والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المصنف على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية ينقلب عليهم الزاما لهم وما يقال المعارضة لا تعارض فاسد لا يعتد به كما ذكره المصنف فى رسالة الآداب

الفاضلة من العدالة والحكمة والشجاعة لعدم حصوله فى كل واحد من افراد الفرقة المستثناة فى هذا الحديث ولا بمعنى ان يكون مذهبهم متوسطا

سبحانه منزها عن لوازم بالكسب والرؤية مع كونه فالاشاعرة يقولون بين المذاهب المعروفة الجسمية وافادة النظر بحسب جرى العادة مطلقا ووجوبه شرعا واثبات الصفات مع نفى العينية والغيرية ويوالون الاصحاب كلهم بخلاف المخالفين فان المعتزلة يقولون بالاختيار المطلق ونفى الرؤية والجبرية بالجبر المطلق والحنابلة والكرامية يثبتون الرؤية مع لوازم الجسمية والسمنية ينكرون افادة النظر ووجوبه مطلقا والمهندسون فى الالهيات والاسماعيلية بدون المعلم والمعتزلة بوجوبه عقلا وبعينية الصفات والكرامية بغيريتها والروافض يتبرؤن عن الشيخين وغيرهما والخوارج عن الختنين والنواصب عن على رضى الله عنه كيف فان مجرد كون القول متوسطا بين القولين لا يكون مدار النجاة قطعا ويمكن مثل ذلك التعليق فى سائر المذاهب فان المعتزلة يقولون باثبات الصفات ولكن لا امور اموجودة فى الخارج كالاشاعرة ولا ينفونها كالفلاسفة وينزلون اصحاب الكبائر بين المنزلتين ويخصونهم باسم الفاسق ولا يقولون انهم مؤمنون كاهل السنة ولا كافرون كالخوارج ويوجبون نصب الامام على الخلق عقلا لا نقلا كاهل السنة ولا على الله كالشيعة ولا ينفونه كالخوارج ويشترطون ان يكون الامام من قريش ولا يجوز من غيرهم كالخوارج ولا يشترطون ان يكون من بنى هاشم او اولاد على كالشيعة ويوالون الصحابة كلهم ولا يتبرؤن عن على رضى الله عنه كالنواصب ولا عن الختنين كالخوارج ولا عن الشيخين وعثمان كالروافض ويقولون بوجوب النظر فى معرفة الله عقلا لا شرعا كالاشاعرة ولا ينفونه كالسمنية وبافادته

(قوله وهى بالفروع اشبه) فانها من الاحكام المتعلقة بافعال المتكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعاً على ما ذهب اليه الاكثرون خلافاً للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفاً وكون اللطف واجبا عليه تعالى

بطريق التوليد لابحسب جرى العادة كالاشاعرة ولابالايجاب كالفلاسفة الى غير ذلك من المسائل بل لم يقع المعتزلة فيها وقعوا من الاعتزال الابطلب هذا التوسط (قوله لاكثر اصول المذاهب) مبالغة فى عدم توافق سائر الفرق والافالمخالفة المعتدبها الموجبة لهلاك صاحبها ربما تحقق فى اصل واحد (قوله مع كونه غيرجسم) لئلايراد النقض بالكرامية والحنابلة فانهم وان كانوا قائلين بالرؤية الاانهم لاينزهون الله تعالى عن لوازم الجسمية (قوله بل جوزوا) ولايخفى انه ليس من مايترتب عليه الهلاك والنجاة ولايقول به الحنفية اصلا بل عندهم بكل حاسة توقف على ماوضعت هى له والايدرك بها غيره (قوله ابتداء) ان كان بمعنى نفى الايجاد والخلق عن الوسائط فهو مما يقول به الحنفية والصوفية والحكماء ولايخالف فيه الا المعتزلة ومن يحذو حذوهم وان كان بمعنى نفى مطلق العلية عنها فهو مما تفرد به الاشاعرة

لا كثر اصول المذاهب ولايوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غيرجسم وتنزهه عن المكان والجهة بل فى جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهى عين الذات ولاغيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التى شنع مخالفوهم

ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لانسلم انها الشيعة الامامية لاغير كيف والاليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى حينئذ ان يمنع الصغرى اولاثم الكبرى فالوجه هو الاول وعلى التقديرين يندفع عن الشارح مايمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع (**قوله** واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء) اى كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اى بلاتوسط شئ آخر يتولد منه اويتوقف عليه فليس شئ من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولوكان الرائى اعمى الصين منتهى البلاد الشرقية والمرئى بقة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حجبا مانعة عن الرؤية اذليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم فى البصر بل عبارة عن الانكشاف التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرط عادى لحصول ذلك الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون (ما)

على انه ظاهر مذهب الاشعرى كما سيجئ فى الشرح (قوله ولا غيرها) نفى الغيرية على الحقيقة عند الحنفية وقدماء الاشعرية واماظنه مجرد اصطلاح فخر الدين الرازى واتباعه من متأخرهم فانه لماتوهم مغايرة الصفات وتعددها وزيادتها على الذات واضطر الى القول بامكانها لزمه ان يكون نفى الغيرية مجرد اصطلاح لايترتب عليه الغرض وهو نفى تعدد القدماء وتكثر الواجباب (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) من متفردات الحنفية واما الاشعرى واكثراتباعه ان ارادة الشئ عين كراهة ضده وبعضهم على انها تستلزمها بشرط الشعور وبعضهم مطلقا وبالجملة ان الاشاعرة انما وافقوا الحنفية فى عموم الارادة وشمول القدرة واما فى استلزامها الرضاء والامر والمحبة وكراهة الضد فهم مع المعتزلة فلزمهم ان يكون سبحانه وتعالى

(قوله بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها) وذلك لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الاان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروائح والجواهر المجردة يجر بان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس) وذلك لان متعلق الرؤية متحقق فى البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه (قوله والفرق بين الارادة والرضاء) فان الرضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة

راضيا للكفر والمعاصي ومحبا لها وقد قال عز وجل ولا يرضى لعباده الكفر وقال والله لا يحب الفساد (قوله الاجماع) هو لغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق من الجمع لان العزم باجتماع الخواطر والاتفاق باجتماع الآراء واختصار الشارح على الثاني لما ان الصالح لان يكون مرادا في المقام هو هذا وهو ليس في صدد استيفاء بيان معاني الاجماع واما لان العزم والاتفاق معنى واحد كما قيل (قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد) قد يراد من اهل الحل والعقد الفقهاء المجتهدون الذين لهم استنباط الاحكام وتلخيص الاصول وترتيب الفروع وقد يراد العقلاء المكلفون الذين هم اهل لمطلق العقد كالنكاح والشراء والحل كالطلاق والبيع وغير ذلك من العقود والفسوخ وقد يراد ارباب الولاية العامة والكلمة النافذة في اقامة الحدود واجراء الاحكام كالخلفاء والقضاة واختلفوا في الاجماع الذي هو حجة شرعية واحد الادلة الاربعة في ركنه ومحله وشرطه واهله وغايته على اقوال فصلت محلها مع ما لها وما عليها وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة من الاشاعرة الى ان اهل الاجماع كل الامة الموجودين في وقت خواصهم وعوامهم وعادلهم وفاسقهم من اهل الحق وارباب البدع لان الادلة الدالة على حجية الاجماع من قوله تعالى كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغير ذلك تدل على ان الحجية هي اجماع الامة ومطلق هذا الاسم يتناول الجملة كما في حديث التفرق فلعل العصمة الموجبة للحجية لا تترتب الا على الهيئة الاجتماعية للجميع وذهب الجمهور من الحنفية وغيرهم ان اهل الاجماع هم الفقهاء المجتهدون الموصوفون بالعدالة وملازمة السنة والجماعة ومجانبة الهوى والبدعة

٤٣

لانها تشريف للامة وتكرمة لهم فلا يعتبر موافقة العوام والفساق

واهل البدع ومخالفتهم في الاجماع وجودا وعدما قال الغزالي العامي العاقل يفوض مالا يدري الى اهله فما اجمع عليه الخواص

عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين ماجعله شروطا عادية من الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك من الشروط وارتفاع الموانع (قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق) يعني ان الاجماع

فالعوام متفقون فمخالفة العوام مسئلة فرضية ولا وقوع لها اصلا وقال صاحب التحقيق ومن ليس من اهل الفقه والاجتهاد كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام واهل العربية والحديث والتفسير والاصول والفروع وغيرهم ممن قصر نظر في صناعته ولم يجاوزه الى غيرها ولا علم له بطريق الراي والاجتهاد والاحاطة باحوال الادلة واقسام الاحكام وكيفية الدلالة والتلقي من المنطوق والمفهوم والمعقول له حكم العوام في عدم اهلية الاجماع فلله در الشارح حيث عرف الاجماع على وجه يصدق على المذهبين فقوله اتفاق اراد به الاشتراك في القول او الفعل او الاعتقاد فيتناول الاجماع القولي والفعلي والسكوتي وقوله جميع اهل الخ يشتمل الكثير والقليل فلا يشترط فيه عدد التواتر واحترز به عن اتفاق البعض فانه لا يكون اجماعا وان كثروا وقوله اهل الحل والعقد احترز به عن غير العقلاء المكلفين على القول الاول وغير الفقهاء المجتهدين على الثاني وقوله من الامة احترز به عن اتفاق مجتهدي سائر الامم وقوله في كل عصر احترز به عما يوهمه عموم اللفظ من دخول كل من يوجد من اهل الحل والعقد من بدأ الاسلام الى يوم القيام فان ذلك غير معتبر لان ادلة حجية الاجماع تدل على وجوب التمسك به ولا يمكن على ذلك التقدير قبل القيامة لعدم الانعقاد ولا فيها لانقضاء التكليف وزاد لفظ كل لئلا يتوهم ان الاجماع مخصوص الوجود بزمان الصحابة على ما ذهب اليه اصحاب الظواهر وهو رواية عن احمد (قوله على حكم من احكام الدين) اى الخمسة المعروفة لعملية احتراز عن الاتفاق في الامور الدنيوية والحسية والعقلية لعدم الفائدة عدل عن قولهم في امر ديني لصدقه على الاتفاق في الاعتقاديات والاحكام شائع في المسائل الفرعية والمحققون من الحنفية وغيرهم على انه لا اجماع في الاعتقاديات لعدم الفائدة او لعدم تصور انعقاده فيها لان فائدة الاجماع رفع الخلاف وتقرير الوفاق وحصول القطع بالاتفاق فلا يكون

الا فى محل الاجتهاد ولهذا ذهب بعضهم الى ان سنده لايكون الاظنيا واتباع الظن فى الاعتقاد غير سائغ بل لابد له
من قاطع فان الله سبحانه قد ذم فى مواضع من كتابه على اتباع الظن وقد ثبت ان الدليل الظنى كخبر الواحد
لايفيد العلم وانما مفاده العمل واتفقوا على ان مذهبنا فى الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا فلا يتصور
انعقاد الاجماع فيها بل التقديس والتمجيد واحوال القيامة يبتنى على النصوص ويوقف عند ظواهرها ولا يجوز
البحث عنها بل تصدق على مراد الله تعالى بخلاف العمليات فان وجوب العمل وامتناع التعطيل وتمادى الحوادث
المختلفة والاحكام المتعلقة بها الى انقراض الدنيا يوجب النظر والاجتهاد وربما يلحقه الاجماع (قوله فان المذكورات
ليست كذلك) اى ليس شئ منها كذلك وهو ظاهر على ماذهب اليه الباقلانى وغيره وكذلك على ماذهب اليه
الجمهور لانها ليست من الاحكام العملية (قوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة) دليل آخر كان الاول دليل عقلى
على ان الاجماع ليس بالمعنى المصطلح لانه لايتصور حينئذ ارتباطه بما بعده لاشتماله عليه وتمام معناه فى نفسه
قال فى حواشى التهذيب العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر الخارج عنه فان اسناده الى البصر شائع بدون قرينة
مجازية قال الله تعالى لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور وقال وعميت ابصارهم
الى غيرذلك من النظائر
الشائعة ومحصله ان البصر
لوكان مأخوذا فى مفهوم
العمى لم يصح نسبة العمى
اليه بظاهره للزوم التكرار
ولا يرتكب المجاز بدون
ضرورة ثم فى توصيف
الطائفة اشارة الى وجه آخر
من الدليل وهو ان هذا
الاتفاق غير واقع عن اهل
الاجماع بل عن البعض
لايقال لم لايجوز ان يكون
السلف من المحدثين
وائمة المسلمين واهل
السنة والجماعة جميع اهل الاجماع فى هذا العصر لانا نقول نسب الاجماع الى السلف اولا ثم عطف (جاحده)
عليه قوله واهل السنة والجماعة فان كان المذكور من بعد السلف من المجتهدين الذين هم اهل الاجماع فالنسبة
الى السلف دليل على انه ليس بالمعنى المصطلح لان السلف بعضهم وان لم يكونوا من اهل الاجماع فالنسبة
اليهم تدل على ذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون النسبة الى المجموع دون كل واحد منهم بناء على اعتبار
تقدم العطف على الحمل قلنا الاصل تشريك المعطوف للمعطوف عليه فى الحكم ولا يعدل عنه الا ضرورة ولذلك
لايقع الا واحدة فى قوله لامرأته الغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند ابى حنيفة
وفيما نحن فيه بقوله وانت طالق وطالق وطالق بالاتفاق فان قيل هذا انما يتم اذا كان قوله وائمة المسلمين معطوفا على
قوله السلف ولم لايجوز ان يكون معطوفا على قوله المحدثين قلت هو يوجب التكرار والاعادة دون الافادة
بالنسبة الى اهل السنة والجماعة على ان اهل السنة والجماعة عند الباقلانى جميع العقلاء المكلفين من الامة (قوله السلف)
اسم جمع للسالف بمعنى الماضى ولذلك صح توصيفه بالمفرد والجمع كما هو الشائع من الاسماء الاضافية فالواحد

فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف)
من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

ههنا اللغوى بمعنى مطلق الاتفاق لامصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين
من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم من احكام الدين اذ لوكان بهذا المعنى لكان
جميع ماذكر فى الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المصنف اذ الظاهر ان لفظ اجمع
متسلط على جميع مافى الرسالة من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل فى بعض
المواضع لاعلى ما اعيد فيه كلمة على فقط لكن جميع ماذكر فى الرسالة ليس مجمعا عليه
بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده او ينسب الى الضلال بمقتضى
قوله عليه الصلاة والسلام لاتجتمع امتى على الضلالة فلوكان الجميع كذلك
عند المصنف لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع
فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة فى مسئلة التكوين وفى تعليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالف فى تفضيل البشر على الملك وغير ذلك
مما يعلم من كلام الشارح فى محالها وان كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر

سلف بالنسبة الى من تأخر عنه وخلف بالنسبة الى من تقدم عليه والمراد منه عند الاطلاق هم المتقدمون من الصحابة وائمة التابعين وفقهاء الامة والقول المعزى الى الواقعات وغيرها بان السلف فى اصطلاح الفقهاء هم المشايخ الذين كانوا فى زمان ابى حنيفة الى عصر محمد بن الحسن والخلف منه الى شمس الائمة الحلوانى والمتأخرون منه الى حافظ الدين فواه على النهاية وباطل لا محالة والعزوة غير صحيحة وقد ذكر الصاغانى فى حواشى الهداية ان طريقة الدوران والترديد مما تلقاه الامام ابو بكر الرازى الجصاص من السلف وظهير الدين المرغينانى من الخلف بالقبول وكفى بهما قدوة ولا ريب ان الامام ابى بكر الرازى متأخر عن زمان محمد بازمان كثيرة فانه من رجال المائة الرابعة وكذلك المرغينانى عن شمس الائمة ومثل ذلك شائع فى عباراتهم على ما لا يخفى على اهله (قوله وتميز اقسامها الخ) قالوا ان ثبت الحديث بنقل جماعة يفيد اليقين بنفسه فمتواتر او ثلاثة او اكثر فالمشهور والمستفيض او اثنين فالعزيز او الواحد فالغريب ومادون المشهور بجمعه اسم خبر الواحد وقيل بل مادون المتواتر والصحيح منها ما اتصل اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة صحابى معروف بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشذوذ والعلة والحسن ماخف فيه الضبط مع تحقق سائر الشروط والضعيف ما اختل فيه تلك الشروط بان يكون شاذا بالمخالفة لما هو ارجح منه او معللا بان يشتمل على علة قادحة مع ظهور السلامة ويرتقى الحسن بكثرة الطرق الى حد الصحة والضعيف الى حد الحسن ويتفاوت رتبة كل منهما بتفاوت هذه الاوصاف وجودا وانتفاء والصحيح والحسن لذاته ٤٥ او لغيره حجة وشرط الاتصال مبنى على قدح الارسال ولكن المرسل حجة عند الجمهور ومقتضى النظر الفقهى ان الحديث مهما ترجح جانب الصدق فهو الصحيح يقوم به ركن الاحتجاج والا فهو الضعيف لا يثبت به الاحكام ولذلك اختصر الحنفية على ثلثة اقسام المتواتر المذكور ومادونه المشهور الذى كان آحادا فى الاصل ثم تواتر فى القرن الثانى وبعده وما سوى ذلك من التفاصيل فهو لغو فى هذا النظر لعدم تعلق الفرض الفقهى لعدم له مدخل فى شان الترجيح (قوله ونقدها عن الموضوعات) اشارة الى ان الموضوع ليس بحديث كيف والحديث ما صدر عن النبى عليه السلام من قول او فعل او تقرير والموضوع هو ما قام الدليل على انه ليس كذلك ومهما اطلق عليه هذا الاسم فهو بالمعنى اللغوى او على التشبيه كاطلاق البرهان على ما لا يفيد اليقين (قوله وهو فى الاصل ما يعلم به الشئ) على انه اسم كلى بالنسبة الى الاجناس وكلها نزل منزلة الجمع فى الاطلاق عليها باسرها سواء كان من اولى العلم او غيرهم ومن ههنا توهم بعضهم انه جمع لا واحد له وقيل مخصوص باولى العلم بدليل جمعه بالواو والنون ولعله مبنى على التغليب مع ما فيه من لمح الوصفية وفى القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون الا عالم وياسم وليس اسما

وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فى الاصل ما يعلم به الشئ كالخاتم لما يختم به

جاحده كحدوث العالم وفنائه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال فى الاعتقاد كتعلق الارادة بجميع الممكنات وانكار عذاب القبر وغير ذلك فقوله فان المذكورات ليست كذلك رفع الايجاب الكلى بان يلاحظ استغراق المذكورات

(قوله من الصحيح) والصحيح هو الذى اتصل اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا وهو عند الشافعى ان يروى الثقة حديثا يخالف ما روى الناس ولا معللا وهو الذى اطلع فيه على علة قادحة فى صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذى فيه ضعف قريب محتمل وقال بعضهم هو الذى لا يكون فى اسناده منهم بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير اوجه نحو ذلك والضعيف هو الذى لم يجتمع فيه صفات الصحيح او الحسن (قوله هو فى الاصل ما يعلم به الشئ) سواء كان من اولى العلم او غيره وقيل العالم فى الاصل اسم لاولى العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغير على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع الواو والنون وفى القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير العالم وعيرباسم

ويحمل السلب على سلب القضية الكلية لا سلب كلى بان يحمل على سلب المحمول
عن كل فرد وقوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة الظاهر انه استدلال على صحة
النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحى يعنى ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحى بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه
الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من
المجتهدين مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان
يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة
تعمهم وغيرهم وما قيل نسبته الى طائفة مخصوصة هى السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى
الاصطلاحى لجواز انحصار المجتهدين فى ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز
الانحصار فى الواقع وان لم يعلمه المصنف فذلك غير مضر للشارح فان كلامه فى نسبة
المصنف ومن البين انه لا يصح عدول المصنف من فاعله الحقيقى الذى هو المجتهدون
الى السلف ما لم يعلم ذلك الانحصار وان اراد جواز انحصارهم فى علم المصنف فذلك
باطل لما عرفت من لزوم تضليل المصنف كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لا نسلم انه
نسبة الى طائفة مخصوصة هى السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة
معطوفين على المحدثين او على السلف لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف
والكل ممنوع لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى المصطلح والعطف على السلف قبل
الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان
الظاهر فى العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة
اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى الى مجموع السلف والائمة او الى مجموع
الثلثة يلزم نسبته الى طائفة تعم المجتهدين وغيرهم وذلك قطعى البطلان فعلى تقدير
ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحى قطعا
وهو ظاهر ولظهوره اعرض عنه الشارح المحقق وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على
تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحى والى
الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوى على طريقة قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شائع
فلذلك الاحتمال مساغ لا سيما على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل فى جانب
المعطوف على ان جواز عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الآخر فى فاعل
الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقل اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال
اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز اتفق زيد مع عمرو ولكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه
ثم نقول قيد اهل الاصول الحكم الدينى المأخوذ فى تعريف الاجماع بكونه فرعيا
اجتهاديا وصرحوا بان ذلك التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع
ههنا بالمعنى الاصطلاحى لكان جميع ما ذكر فى الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن
كيفية العمل مجمعا عليها بهذا المعنى لكن جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك
كوجوب الامر بالمعروف الواجب وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة

للمجموع بحيث لايكون له جزئيات والالماصح جمعه (قوله غلب على مايعلم به الله) فان قيل المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات يقال عرفت الله دون علمته قلنا الحصر ممنوع وقد ورد فى الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لايعلمه الا العلماء بالله واسلفنا ذكر قول الزمخشرى اللهم احشرنا فى زمرة العالمين بك ولو صح ان العلم انما يستعمل فى الكليات فايراد العلم ههنا بناء على ان المراد من العلم هو التصديق بوجوده وثبوت صفاته ومن حيث افتقار الخلق اليه وارتباط العالم به فى وجوده واستيفاء كمالاته منه واما ادراك ذاته واكتناه صفاته فلا سبيل اليه ثم هذا التغليب يقتضى ان يكون المراد منه هو العالم المعهود المعروف لكل احد من الاجسام والاعراض الظاهرة الوجود واما غيره وان شاركه فى وصف الحدوث الا انه خفى الوجود مفتقر الى الاثبات فكيف يجعل ذريعة الى اثبات الصانع له وبيان وجوده وهذا هو المراد من قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هى الحدوث واما المعنى المقتضى للاحتياج الى العلة فهى الامكان لامحالة كيف فانا نشاهد فى الحادثات آثار الحدوث فهذه المشاهدة تؤدينا الى ان الموجد له هو الله سبحانه وتعالى بالنظر فى العلة الصالحة (قوله ماسوى ذاته وصفاته الخ) المتبادر من المغايرة لما هو ذاته وصفاته هو المغايرة بالمعنى اللغوى واهل الحق من الحنفية وقدماء الاشاعرة لا يعرفون لها معنى آخر ولا يقولون بمغايرة الصفات اصلا ولكن اخلاف الاشعرية لما زعموا انها امور زائدة على الذات اضطروا الى القول بتعددها وامكانها فلم يمكنهم سلب الغيرية عن الصفات بالنسبة الى الذات الاعلى المعنى الذى اصطلحوا عليه من التخصيص ولا تبادر له من اللفظ فاحتاج الشارح الى ذكر قوله وصفاته فى اخراجها عن العالم (قوله حادث) لانه مرتبط الوجود بغيره اذ من الضرورة ان مايساوى وجوده وعدمه لايكون وجوده الا بتأثير غيره فيكون معدوما فى نفسه وهذا هو معنى الحدوث عند الحنفية اجمعين والاشعريه الاقدمين اذ المفهوم من الحدوث بحسب اللغة ان يكون وجوده لا فى حد ذاته بان يكون معدوما فوجد عن الغير بطريان الوجود والا فلا يتصور اصلا ان يكون هناك امر هو الموضوع فى حالتى الوجود والعدم وليس من ضرورة الحدوث ان يكون قبل الوجود امتداد مقدارى يقع فيه العدم البتة وان كانت له مصاحبة اتفاقية فى بعض الصور بل العدم ليس من شأنه ذلك اذ هو ليس محض ونفى صرف لاحقيقة له وليس هو امرا يسمى العدم او النفى فلا يتصور ان يكون حائلا بين الشئ وغيره او يحكم عليه بمفهوم ثبوتى او يقارن لامر وجودى بل هو عبارة عن عدم تحقق مصداق حمل الموجود فى الحقيقة التقديرية وانما يتوهم حصوله فى نفس الامر ووقوعه فى حد اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى بعدم المقارنة وهو فى الحقيقة بمعزل عن الوقوع فى الزمانى والحكم عليه بالمجاورة والاقتران قال فى العمدة وغيرها من العقائد الحنفية ان المحدث ما يتعلق وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل الحق حاجة الى الاستدلال على حدوث العالم وانما تجشمه المشتغلون بالكلام الذى هو الفضول فى الاسلام اليس ان حدوث العالم يؤخذ من الخلق الوارد فى التنزيل والاحاديث وليس للخلق معنى الا الايجاد وهو ايجاد مراعى فيه التقدير واما تفسيره بالمسبوقة بالعدم بالذات وهو الحدوث الذاتى او بالزمان وهو الزمانى فتفسير باللازم قد اصطلح عليه الفلاسفة وحكموا

غلب على مايعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث)

من المجتهدين والى طائفة يعمهم وغيرهم ولك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه الحكم هو الاول (قوله وهو ماسوى ذاته وصفاته) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لايوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه فى مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات والعالم العلوى والعالم السفلى الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح الكشاف مع

ماذكره المولى الخيالى وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود لئلا يصدق على زيد فكما لايصدق على زيد لايصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه جزئى حقيقى كزيد وان حمل على مايصدق على الاجناس والجزئيات ليصدق على المجموع فكمايصدق على المجموع يصدق على زيد لايقال لانسلم ان مجموع الممكنات الموجودة جزئى حقيقى كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متعاقبة بسبب تبدل الاجزاء فى اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لاشخص معين لانا نقول فعلى هذا يصح جمعه فيما اذا كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد متعاقبة اذالجمعية لاتتوقف على اجتماع افراد فى وقت واحد كالايام والقرون ولامخلص الابان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كلى له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لايصح جمعه بناء على ان الجمعية يتوقف فى العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكون بعضها جزأ من البعض الآخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا متبدلا بتقليم الاظافير بل يقطع اصابعه على التعاقب لايصير رجالا فى العرف فكذا العالم الذى هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب لايصير عوالم فى العرف فمراده انه ليس اسما للمجموع بحيث لايوجد له افراد متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزاء وان كان بعض تلك الاجزاء افراد الغير المتغايرة بالذات هذا ثم المراد بالجنس كلى يصدق عليه الجنس اللغوى لا المنطقى فيشمل مايصدق عليه الكليات الخمسة ثم نقول يحتمل انه يحمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية بان يحمل لام العالم على العهد الخارجى للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد المشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام وحينئذ لابد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كماقيده النسفى لان حدوث هذا المجموع لايستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شئ من افراده موجود او حدوث الجنس بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا المعنى كماسيجئ من الشارح وعلى هذا الاحتمال لايحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق اذ ما من جزء من العالم الا و يصدق عليه جنس واقله الجوهر او العرض وقد عرفت ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال الاول ابحاث ﷺ الاول انا لانقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد التى هى هيولى جميع الاجسام الفلكية والعنصرية كمايقولون فتكون مندرجة فى موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم

بان الحدوث بالمعنى الثانى مستحيل الاثبات بالنسبة الى بعض الممكنات فلزمهم ان ينحوا بحذاء معنى الحدوث معنى القديم فقسموه ايضا الى الذاتى والزمانى

ثم المتكلمون من متأخرى الاشاعرة ومن نحا نحوهم من المتفلسفة لما لم يحصلوا معنى الحدوث الذاتى حيث توهموا انه عبارة عن استحقاقية لا استحقاقية الوجود والعدم او الاحتياج الى الغير او المسبوقية بالغير او بالامكان ثم اكد ذلك الوهم على اخلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات بنوا الاعتقاد فى ان الحدوث بالمعنى الثانى هو الحدوث الذى من ضروريات الدين وقرروه مراد المشايخ المتقدمين والفقهاء المجتهدين ونصبوا فيه الخلاف مع الحكماء وجادلوهم بالباطل وليت شعرى أى آية تليت فيه وأى رواية دلت عليه ام من ضرورة تدعو اليه وائمة الشرع وعظماء الامة مازادوا فى هذا الباب على اعتقاد ان العالم مخلوق الله ولا خالق سواه (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم الخ) اشارة الى ماقاله السيد الشريف قدس سره ان الظاهر من كلامهم ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية اولوجود بالعدم ايضا

لحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا فانت وليس فيه اشكال اصلا لما سنبينه وهو صريح الحق ومحض الصواب ولولا ان مرادهم ذلك بل ماذكره المتفلسفة مما اوردناه فى الحاشية السابقة اغناهم

ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

تغاير الموضوعين فى محل النزاع مع وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدون لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج المجردات فى موضوع قولنا بكونها عبارة عن الملائكة فى لسان الشرع وان نازع الفريقان فى تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا ❁ الثانى لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التى لم يخطر ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد فى الاثر عوالم اخر ونقول بحدوث الكل ❁ الثالث انه على هذا لم يندرج فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسها لان الكلية والجنسية تنافى التشخص وان جاز وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بمعنى كون معروض الكلية فى الذهن جزأ من الفرد فى الخارج بناء على ان هذه الانواع مأخوذة فى دعوى القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها فى الذهن ولذا احتجنا فى حمل الحادث والقديم عليها الى تأويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة لا تدخل هذه الاشياء الكلية فى شئ من الموضوعين المشخصين مع ان قدمها ملتزم فى مدعاهم وحدوثها ملتزم فى مدعانا اللهم الا ان يقيد الموضوع بما قيد به النسفى ويعمم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق ان مراد المصنف والنسفى وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال الثانى لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان مالو وجد فرده كان عالما من الاجناس الممكنة الفرد فهو على تقدير وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل بوجوده لمحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية وكالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة فى الاثر كما يشمل الجنة والنار المخلوقتين الموجودتين الآن مع مافيهما من الانواع والاجناس ومراد الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاستدلال الآتى منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (**قوله** ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا الخ) يتبادر منه ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين الحادث بالزمان والحادث بالذات والظاهر انه مشترك معنوى عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم فان كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى او بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى ما لا اول له فان لم يكن له اول ذاتى اى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات او اول زمانى فقديم

الضرورة عن تجشم اثباته بالدليل (قوله بمعنى ان كونه الخ) اى بعلة ان مسبوقية العالم بوجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير فهو تعليل لا تفسير كقول الفقهاء والمعانى الناقضة للوضوء والمعانى الموجبة للغسل اذ معناه ليس ذلك الاستلزام بل مسبوقية بالعدم وفيه اشارة الى ماذكره فى حواشى شرح التجريد حيث قال وسنح لى فى هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها وانت خبير بانه لا معنى لكون عدم المعلول فى مرتبة وجود العلة اصلا سواء اخذ على طريق نفى المقيد او النفى المقيد لان مرتبة الشئ عبارة عن نفسه الماخوذ من حيث هو هو ولو اريد منها الجزئية او النفسية فلا محالة ان عدم المعلول ليس نفس وجود العلة ولا جزأ منه او ان عدم المعلول فى زمان وجود العلة فالامر ليس كذلك لمعية وجود العلة والمعلول وعدمها زمانا ضرورة استحالة تخلف المعلول عن المنقضى التام او التقدم بالعلية او بالطبع فلا يتصور ذلك ايضا اذ ليس بين عدم المعلول ووجوده علاقة العلية والمعلولية على انه مصادرة على المطلوب بالمعنى الذى ذهب اليه الشارح والتى بين وجود العلة التامة وعدم المعلول من المعية انما هى الصحابة الاتفاقية وهى لا تستلزم الملازمة بينهما قال الشيخ فى الاشارات الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأ ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملأ الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجابما عن شيئين هذا واعلم ان كلا من وجود المعلول وعدمه بالقياس الى مرتبة وجود العلة من العوارض فى مرتبتها ولا يمكن ملاحظتهما بالقياس اليها الا على نحو من الارتباط الانضمامى فلا يتوهم من سلبهما ارتفاع النقيضين فان نقيض ربط الوجود سلبه ونقيض ربط العدم رفعه لا يقال هذا السانح ينقلب على الحكماء فى عدم المعلول فان ليس فى مرتبة عدم العلة فيلزم تقدم الوجود على العدم بالذات بل تقدم الوجود على نفسه لانا نقول ان اريد العدم الطارى فلا ضير فيه وان اريد العدم الازلى فلا نسلم انه من العلة لجواز ان يقتضى ذاته عدمه فى الازل كالحادث مع وصف

بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات

بالزمان (قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل الخ) ليس المراد كون ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست بمجعولة كما يحكى عن رئيسهم ابن سينا انه سئل عنه مسئلة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله موجودا وايضا على هذا لا يتم استلزامه تقدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء بحيث لا اولوية لشئ منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب اليه البعض على ما فى الكتب الكلامية يتوقف وجود على وجود الفاعل الموجد والا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعى البطلان عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضى تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التأثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة تحصيل الحاصل ولا يجزى مثله جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم بالذات على عدمه لان عدمه متوقف على التأثير المتوقف على الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل اذ لا تأثير فى حصول الاعدام وللاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشتركة بين الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شئ

الحدوث فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) مازاد الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى على ان المعلول يكون مصداقا للعدم فى مرتبة ذاته بمعنى السلب البسيط دون الوجود قال الفارابى فى الفصوص المهية المعلولة لا يمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة ثم قال فى فص آخر المهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فالمهية المعلولة لها ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى محدثة لا بالزمان وقال الشيخ فى الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عن الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات وعبارة الاشارات انت تعلم ان الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى وهكذا فى التعليقات والنجاة ويضون به ان الممكن لزيادة وجوده على مهية يكون فى حد ذاته ومرتبة ماهيته وسنخ تقومه مسلوب الوجود وسائر المحمولات العرضية عنها الا ان العقل اذا نظر الى الشئ ولاحظه بما هو هو نفى هذه الملاحظة وتلك المرتبة لا يصدق عليه الا نفسه وذاتياته المقومة له فسلب الوجود عنه فى تلك المرتبة هو بعينه اثبات العدم المتناقض له على نهج سلب القيد لا السلب المقيد فهو ﴿ ٥١ ﴾ فى حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها كما ان الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليها وبالجملة ان الممكن فى حد ذاته ومرتبة مهية يصدق عليه سلب الوجود عنه سلبا بسيطا لان الوجود عارض والذات معروض فهذا السلب مقدم عليه ولازم بالنسبة اليه غير مخصوص بحال العدم بل الممكن الموجود متصف به دائما على مايدل عليه قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ۞ ولا ينافى امكان العدم والوجود بل يؤكده ومرادهم من تقدم العدم على الوجود بالذات هو هذا النحو دون التقدمات الخمسة المشهورة على ما صرح به المحقق الطوسى فى تقدم التنزيل وقد عبر عنه الشيخ فى الهيات الشفاء بالتقدم بالذات بالمهية وغير واحد من المحققين بالتقدم بالمهية والفرق بينه وبين تقدم المحتاج اليه على المحتاج ان التقدم بالطبع هو بحسب الوجود والتقدم بالعلية بحسب الوجوب والتقدم بالمهية لا بحسب الوجود ولا بحسب الوجوب بل بحسب المهية واعتبار العقل وفى طرق الملاحظة والمتفلسفة ضل عنهم هذا النحو من التقدم

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى الشرح الجديد للتجريد

مما اوردوا كما ستعرف وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه فى هذا المقام ان جميع الحكماء متفقون فى ذلك الاصطلاح وفى القول بان العدم اولى بذات الممكن وظاهر مانقلناه من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا جمهورهم وذلك لان القول بتقدم العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا فى معنى الحدوث الذاتى ومع ذلك اختلفوا فى ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتأمل (قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات الخ) قال فى حواشى شرح التجريد نقلا عن الشيخ

(قوله وحاولوا بيان ذلك بمقدمات) فصلناها فى حواشى التجريد قال فيها نقلا عن الشيخ انه قال فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه الش المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى ثمة والا فلا

وبينا انه لا تم استدلالهم كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلا تحقق العلة التامة

انه قال فى الهيآت الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى ثم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هى هى فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده انه عارض له من غيره تأثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر تقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله عن غيره بمعنى عن تأثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التأثير على الوجود الحاصل بالتأثير تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتأثير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم والى المقارنة بعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو لحوق الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج لا يقدح فى كون الاولوية ذاتية الا ترى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضى اشتراط الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هى هى فتصل الى حد الوجوب (قوله وبينا انه لا تم استدلالهم على تقدم العدم) وكيف تم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل آخر هو ما يذكره بعد بقوله والتقدم الذاتى بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان

فحالوا سبق عدم الشئ على وجوده بالذات زعما منهم ان ذلك يوجب ان يكون العدم علة تامة او ناقصة بالنسبة الى الوجود فيلزم اجتماع النقيضين وان لا تحقق العلة التامة البسيطة وان ينقلب الممكن ممتنعا الى غير ذلك مما ضرورى الاستحالة فلبسوا وجوه الحق فى مواقعها وحرفوا الكلم عن مواضعها وليس بعجب منهم بل العجب من الشارح المحقق (قوله وبينا انه لا تم استدلالهم) والذى ذكر فيهما من الاعتراض

على ما اورده الشيخ هو ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة وانه لا يلزم من عدم صدق الوجود العدم وانه يلزم منه ان لا تحقق العلة التامة البسيطة وانت تعلم انه ليس المراد من كون المعلول فى نفسه ان يكون ليس ان العدم مقتضى ذاته حتى يتوجه ما اورده بل المعنى ان المعلول لكون وجوده من العوارض لا يصدق عليه فى حد ذاته ومرتبة مهيته انه موجود وسلب صدق الوجود فى هذه المرتبة هو بعينه صدق العدم المناقض له عليه سلبا بسيطا على طريق نفى القيد لا نفى المقيد وان هذا العدم لصدقه على الممكن فى حد ذاته والوجود فى مرتبة متأخرة منه يكون صدق العدم متقدما بالذات والوجود متأخرا وليس تقدمه بحسب الوجود كما فى العلة الناقصة ولا بحسب الوجوب كما فى العلة التامة بان يصدق اولا وبالذات على العلة (مستلزم) وثانيا وبالعرض على المعلول بل تقدم هذا العدم على الوجود بحسب تقدم المهية على العوارض ويصدق عليه بالذات لا بالواسطة والوجود بالواسطة لا بالذات فافهم فانه مع وضوحه قد غفل عنه كثيرون (قوله كيف والتقدم الذاتى) معارضة حاصلها انه لا يجوز تقدم عدم الممكن على وجوده

بالذات اذا التقدم الذاتى منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فهو بالطبع فيلزم ان

البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم

مستلزما للمحتاج كما فى التقدم بالعلية اولا كما فى التقدم بالطبع على المحتاج مطلقا ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزأ من علته التامة المفسرة بما لاحتياج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان يوجد علة تامة بسيطة اصلا لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه حينئذ وهو خلاف صرائحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق الى قسمين بسيطة لا تركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط والآلات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم والالما قالوا بوجود العلة البسيطة ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم وان ادعوا ذلك لكنه باطل فى اعتقادهم بشهادة صرائحهم فذلك ايضا فاسد والالما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتى وان اراد انه باطل فى الواقع فالواجب عليه ان يقول وهو باطل فى الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم اذ مخالفة الصرائح لا توجب بطلان المخالف لجواز بطلان الصرائح ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرائح ومقتضى التناقض ان يبطل احد المتناقضين لا على التعيين فليكن الباطل ما يستلزمه الاستدلال معه والشارح ههنا مانع يكفيه هذا القدر لا مستدل على بطلان مدعاهم فى الواقع ليتوجه ذلك والاوجه انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع فى حاشيته القديمة للتجريد حيث قال ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها فى هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والا لكان الممكن ممتنعا لان الاحتياج والامكان لازم لماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما لاحدهما لكان لازما لماهيته لان لازم اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا صدره بالامكان واما ما قيل لو كان ما فى جانب المعلول خارجا عن العلة لكان العلة المادية والصورية ايضا خارجتين فمدفوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوقوع بالفعل وما اعتبر خارجا هو الامكان الذاتى ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه آخر هو انه يجوز ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرائح لجمهورهم او بالعكس (قوله اردف ذلك بقوله الى آخره) اى لدفع توهم ان المصنف ايضا اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول اردف لذلك قوله اذ يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث السابق (قوله اى وجد بعد العدم الى آخره)

لا يتحقق العلة التامة البسيطة وقد ثبت ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى العقل الاول على ما اعترفوا به والجواب ان انحصار التقدم الذاتى فى النحوين المذكورين ممنوع وهم لا يدعونه اصلا بل تقدم عدم الشئ على وجوده نحو آخر من التقدم الذاتى على ما نص عليه الشيخ وغيره من المحققين ثم انه لم يتعرض الى ما ذكروه من لزوم الانقلاب لان هذا السائل لم يعتبر فيه كون الممكن فى نفسه معدوما ولا للتوارد ولا لاجتماع النقيضين لانه انما يلزم ذلك اذا لم يكن العدم معدا للوجود والخصم من وراء هذا التجويز لا يقال لو كان العدم معدا للوجود يلزم حدوث العالم وهو خلاف مذهبهم لانا نقول الحدوث انما يلزم على تقدم العدم لا على كونه علة معدة اوغيره واللازم منه لا يخالف مذهبهم كما مر (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر الخ ولا شك ان تقدم العدم على الوجود بالزمان

(قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم) فانهم صرحوا بان الواجب تعالى علة تامة العقل الاول وانه بسيط حقيق لا تكثر فيه بوجه من الوجوه (قوله اى وجد بعد العدم) بعدية زمانية كما هو المتبادر اى

لايتصور فی نفس الزمان وماهو متعال عنه والايلزم ان يكون للزمان زمان وحديث انه وهمی غير متناه فی جانب الماضی ساقط ولذلك عدل عنها فی انموذج العلوم الی قوله ای كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لابالذات فقط وهی التی لايجامع البعد معها القبل وسماها المتكلمون بعدية بالذات وبعضهم بعدية بالدهر وبعضهم بعدية بالنفس وبعضهم بعدية واقعية وقال الحكماء ان الزمان موجود بالضرورة اذ العامة تجزم بوجود امتداد يتصف بالمضی والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات ويجری مجری المشاهدات انقسامه الی السنين والشهور والايام والساعات وحققوا ان تينك القبلية والبعدية من العوارض الاولية للزمان يعرضان اولا وبالذات لاجزائه وثانيا بالعرض لماعداها وذلك لانقطاع السؤال عند الانتهاء اليه فانه اذا سئل عن تقدم زيد علی عمرو مثلا واجيب بانه كان مع الحادثة الفلانية مثلا فی خلافة المأمون وعمرو مع الحادثة الفلانية مثلا فی خلافة المعتصم وتلك المتقدمة علی هذه عاد السؤال واما اذا اجيب بانه كان امس مثلا وذلك اليوم انقطع السؤال فهذا يعطی ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية للزمان واعترض عليه بان الانقطاع ليس الا لاعتبار التقدم فی مفهوم امس والتأخر فی مفهوم اليوم فالسؤال حينئذ سؤال عن تقدم المتقدم ولو سلم فلا يدل الا علی انه لاواسطة فی الاثبات كانقطاعه عند الانتهاء الی جالس السفينة فلا يثبت المطلوب واجاب عنه الشارح المحقق بان العقل اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها علی بعض ولا كذلك فی غيره بالضرورة وبداهة لان لاتنافی السؤال لطلب اللم فلو كان هناك واسطة فی الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهی الثبوت وهو ظاهر واذا ثبت هذا فلا يتصور تعاقب وجود الزمان علی عدمه ولا طريان ﴿٥٤﴾ العدم عليه والا لكان الزمان موجودا حال عدمه لان عدمه لما لم يكن من اجزاء الزمان يكون عروض التقدم والتأخر له بواسطة

تفسير بالاعم للاشارة الی ان المقصود الاصلی ههنا هو الحدوث الزمانی واما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فسيجیء فی قول المصنف قادر علی جميع الممكنات وانما تعرض به المصنف للاشارة الی حدوث العالم يستلزم (اختيار)

فيلزم وجوده علی فرض عدمه وانه محال وقال المحقق الهروی ان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد فی الحصول الزمانی فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية بل هما عين الاجزاء المفروضة للزمان ای مصداق حملهما عليها انفسها تعرضان للحركة اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض وان اريد بها عدم اجتماعهما فی الحصول الواقعی فهما لاتعرضان الا لعدم الحادث ووجوده بحسب الواقع اذ ليس بين الحوادث فی ذلك الحصول تقدم ولا تأخر فالحق ان الزمان متناه فی جانب الماضی بالبراهين الدالة علی التناهی انتهی كلامه وهو اوثق ماقيل فی هذا المدعی وانا اقول لايتصور ان يكون العدم معروضا للتأخر والتقدم اذ العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو سلب محض ونفی صرف لاامر يسمی العدم او النفی حتی يمكن ان يكون معروضا لامر او محاذيا لشیء ما وحكم الوهم بتقدم العدم او تأخره عن الزمان كحكمه بثبوت البعد فيما وراء المحدد للجهات ولاعبرة لحكمه هذا فی المقامين فالعدم من حيث هو عدم وفی حد ذاته لايتصور ان يكون حائلا بين الشيئين او معروضا للقبلية او البعدية ولا يلزم من تناهی الزمان وجوده علی فرض عدمه وان اوجبه الانقطاع فی البين

من لفظ البعد عرفا وهی التی لايجامع البعد معها القبل لابعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنی مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم فی ذلك واحد من المتكلمين والحادث بالمعنی المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التی هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان علی وجوده يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنی انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه علی وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا علی وجوده كان عدمه فی زمان فكان الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الی قدمه وقدم الحركة التی هو مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة

اختيار الفاعل وينافي الايجاب كما لايخفى (قوله بعدية زمانية الى آخره) هي عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ فى زمان متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا مغايرا لذلك الشئ ظرفا له وكذا الكلام فى القبلية الزمانية بمعنى التقدم الزمانى ولما خرج عنهما التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المتطابقة بعضها ظرف للبعض الآخر الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود واستلزام الثانى وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة عن التقدم والتأخر اللذين لايجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر كان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان كتقدم الأمس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم الحادث الامس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزم ماعندهم زمانا مغايرا للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما وتأخرا لايجامع مع شئ منهما المتقدم المتأخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا حكموا بانه لو فرض عدم الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون لزومه بناء على ماقدمنا من مذهبهم جميع ذلك مفصل فى الكتب الكلامية فمن فسر البعدية ههنا بالبعدية التى لايجامع معها القبل البعد فقد ركب متن عمياء واشتبه بين مذهبي المتكلمين والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المصنف والشارح وذلك ظاهر البطلان نعم ههنا بحث قوى هو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضايفان لايوجد احدهما فى الواقع بدون الآخر فلو كان تأخر وجود العالم الذى من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايضا زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لابد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذى احدثه المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين اذا فسرا بكون احد الحادثين فى زمان متقدم على زمان الحادث الآخر وكون الحادث الاخر فى زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا يرتضيه المتكلمون هنا واما اذا فسر التأخر الزمانى مثلا بكون الحادث فى زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا فالمضايف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم الزمان الذى من جملة العالم نعم مطلق التقدم والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان فى ضمن الزمانيين وقد يتحققان فى ضمن الذاتيين وقد يتحققان فى ضمن المختلفين كما ههنا فلا اشكال (قوله كما هو المتبادر الى آخره) اشارة الى دفع سؤال يتوجه عليه بان التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء كما اصطلحوا على

(قوله مجرد اصطلاح الخ) ولا يذهب عليك ان المعنى الاول كما هو مجرد اصطلاح كذلك المعنى الثانى مجرد اصطلاح والذى يتقوم به معنى الحدوث هو كون الوجود طاريا لمايكن فى حد ذاته لا ان يكون هناك موضوع للعدم قبل الوجود يتصف به ثم يزول دفعة او تدريجا ويعرض له الوجود فيتصف به فيكون وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان ولولا ان مسبوقية وجود الممكن بالعدم على الاطلاق اتضح بالبرهان او التنبيه عليه لم يكن سبق العدم من ضرورات الحدوث اصلا والحدوث الذى نطقت به الشريعة وورد فى الكتاب والسنة هو جميع الممكنات مخلوقا لله تعالى صادرا عنه باختياره فالحدوث بما هو حدوث ان لا يكون وجوده فى حد ذاته ويعرض له من جهته ان موضوعه قد يكون واقعاً فى الزمان ان يكون معدوماً قبله والقدم المقابل له ان يكون الوجود فى حد ذاته غير صادر عن غيره ومن ههنا تسمعهم يقولون ان القديم والواجب مترادفان (قوله والمخالف فى هذا الحكم الخ) فيه خلط بين المعنيين ومغالطة فان الحدوث المعتبر فى عقد الدين الواجب اعتقاده للمسلمين هو حدوث العالم بجميع اجزائه بمعنى كونه مخلوقا لله صادرا عنه باختياره وهؤلاء لا يخالفوننا فى اثباته واما مازاد عليه فلا يتعلق بالدين نفيا واثباتاً سواء كان فى نفسه حقاً او باطلا بل ايجاب احد الطرفين من غير ورود الشرع به يكون وضعاً للشريعة وزيادة فى الدين وتحكما للعقل اعلم ان كون القول بقدم العالم كفراً ليس لان مجرد اطلاق اسم القديم على ماسوى الله تعالى كفر لان اطلاق القديم بالمعنى اللغوى على الممكن ليس بكفر وقد ورد فى التنزيل من قوله سبحانه ﴿ ٥٦ ﴾ كالعرجون القديم ونحوه ولا لكونه باطلا فى نفسه بالضرورة او بالبرهان فان الاعتقاد بان الجزء قد يكون اكبر من الكل ليس بكفر وان كان ضرورى البطلان ولا بان فى الجسم اجزاء غير متناه بالفعل وان ثبت خلافه بالبرهان ولا لكونه مما يقول به الكفرة او المبتدعة فان القول بان موسى كليم الله ورسوله ليس بكفر مع انه مما يقول (قد) به اليهود ولا بان عيسى روح الله وكلمته مع ان النصارى يقولون به وكذلك القول بان الله حى عالم قادر وانما كفر الطائفتان بانكار نبوة محمد عليه السلام وتكذيبه بل الكفر انما هو تكذيب الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى وعدم تصديقه فيه وما جاء نبى قط يخبر بحدوث العالم الا بمعنى انه مخلوق الله تعالى فان الايمان هو التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم اجمالا ولكن بحيث لو جذبه جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤها حكمه والكفر عدمه عن من شانه الايمان فالنظر فى التكفير يتعلق بامور فصلناها فى شرح العقائد بما لا مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه فان قيل انما يلزم الكفر لكونه منافيا لتعظيم الله سبحانه وتنزيهه الواجب بعمومات الادلة من حيث انه تشريك للممكن له تعالى فى عدم المسبوقية بالعدم قلت كمال التعظيم وغاية التنزيه انما يحصل بالوقوف على حدود الشريعة والثبات عليها باثبات ما اثبته ونفى مانفاه والسكوت عما عداه كما هو طريقة السلف واعلام العلم واما المتكلمون فهم ليسوا على هذه الطريقة وكون الممكن معدوما فى حد ذاته مسبوقا بالعدم بالذات هو الذى يوجب كونه معدن كل نقصان ودائم الفناء لازم البطلان واما التشارك فى عدم المسبوقية بالعدم فى الزمان او فى دعاء الدهر او نحوه فهو مثل التشارك فى التجرد ومطلق العلية والتسبب والتقدم والتأخر والبقاء وامثال ذلك ولو بنى الكلام على نفى المجرد ومطلقة العلية والتسبب عن غير الواجب على ما هو مذهب اهل الكلام فهو يتضائل عن التشارك فى عروض الصفات وامكانها وزيادتها على الذات واعتبارية الوجود ونحوها مما يقول به اولئك الاعلام

فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد وحدها متبادرة فى البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث اوكلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة المستلزمة للحدوث الزمانى متبادر فى البعدية الزمانية بخلاف الحادث المجرد عما يدل على الزمان فلا يتجه ان الحادث المذكور فى كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الارداف (قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح الا آخره)

(قوله فان ارسطاطاليس الخ) قال فى الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وافلاطون ومن وافقه يحيلون وجود حوادث لا اول لها (قوله الى قدم العقول) يريدون بها الملائكة الكروبيين فى لسان الشرع وليس لها تعلق بالاجسام بطريق التدبير والتصرف وعددها فى السلسلة الطولانية يجب ان لا يكون اقل من العشرة بناء على تتبع الافلاك التى دلت عليها الارصاد واحتاجوا الى اثباتها فى انتظام احوالها وذلك لانه لما ثبت وحدة الاول تعالى على اكمل الوجوه واتمها وتقدسه عن كدر التعدد على الاطلاق ومفارقته عن شوب التكثر كل الفرق لبراءته عن معنى ما بالقوة وتنزهه عن خلط الامكان بوجه ما وجب ان يكون فاعلية واجبة لذاته وعلة تامة للصادر الاول وان لا يصدر عنه الا الواحد لان الشئ متى كانت فاعلية فى درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر منفصل ولو صدر الكثير عن الواحد يلزم اجتماع النقيضين لان البديهية قاضية بان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يمتنع صدور غيره عنها وصدوره عن غيرها الا يمكن صدوره عنها ومن المبين المكشوف ان الشئ الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل واحد منهما يوجب عدم اختصاصه بالاخر والا لكان يقتضى ذلك لا غيره ويقتضى غيره لا ذلك وهو مستحيل بالضرورة واذ ليس هناك تعدد ﴿ ٥٧ ﴾ جهة وتكثر حيثية فالصادر الاول عن الاول تعالى امر واحد من جميع الجهات ثم المحدد المحيط بجميع الاجسام ليس يجوز ان يتأخر وجوده عن جسم ما لانه هو الذى يقدر مكانه ويرسم زمانه على ما يشهد به الفطرة السليمة وما تحته من الافلاك الكلية اما حاو واما محوى فاذن لا يجوز ان يكون بين الحاوى والمحوى علية ومعلولية اولو كان الحاوى علة لا يكون للمحوى وجوب وجود معه فى مرتبة وجوده لان ما للمعلول من الوجوب والوجوب مستفاد من العلة فيلزم امكان الخلاء وكذلك الحال لو كان امر العلية بالعكس ولا يجوز ان يكون نفس فلك علة لنفس فلك آخر ولا لجرمه لتوقف فعلها على الجسم وهو ظاهر فثبت استمرار وجود الجواهر القدسية المرتبة فى استفادة الوجود مع نزول الاجرام السماوية وان ينتهى السلسلة الى جوهر قدسى لا يلزم منه جرم سماوى ويكون مبدأ العالم الكون والفساد بضرب معاونة من الاجسام السماوية فى غير الحادثة فى مادة عالم العناصر فالصادر الاول جاز ان يقتضى بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا هو العقل الثانى لانه نسبة واحدة بسيطة وبالنظر الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء البارى تعالى ان يقتضى نفسا فلكيا وجرما سماويا وتلك النسبة لما كانت متكثرة جاز ان يصدر باعتبارها الفلك المركب ونفسه الناطقة وهكذا الى العاشر المدبر لعالم العناصر لان الجواهر القدسية لو انقطعت قبل الافلاك بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة قال الشيخ فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجوده داخلة فى مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شئ واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة عن المعلولات الاولى

فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول

قد يتوهم كونه دليل التبادر بان يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية المذكورة فى ضمن التقدم الذاتى قبل ويتجه عليه ان التبادر المبنى على تجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف او لا يندفع بعده والحق انه دليل لياقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى اى انما عرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس من مصطلحات المتكلمين بل اصطلاح

والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها
واضوائها والعنصريات بموادها

الحكماء خاصة او انما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه اصطلاح مجرد منهم واما دليل النبادر فهو ماقدمنا وفيه ان المصنف انما اعرض عنه لان ما اجمع عليه الامة هو الحدوث الزمانى ولا مدخل لتجرد اصطلاح الحكماء ولا لعدم تجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالغير لا بالعدم من مصطلحات المتكلمين كما صرح به شارح المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المصنف اذ لا نزاع لاحد فى كون الممكن مسبوقا بالغير (قوله والنفوس الفلكية) اى النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة للافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بان لا ساكن فى الفلكيات وانما قيد النفس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما سيجئ (قوله والاجسام الفلكية) اى المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزأ من فرده كالمتممات او مغرقا فى فرده كالكواكب ثم ان الباء فى قوله بموادها بمعنى ذهبوا الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجسام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتى فلا يرد حدوث ضوء القمر فى كل شهر مرة (قوله والعنصريات الخ) اى والى قدم الاجسام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او مؤلفا من افراده وترك الاطلاق فى قوله بموادها مع ذكره فى قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جميع المواد يقتضى تعدد اشخاص المواد العنصرية وليس كذلك بل الهيولى العنصرى المالئ لجوف فلك القمر شخص واختلفت استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الان يكون الجمعية للتعداد الظاهرى فى طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان للصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشتركة بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمة العنصرية صنف لها وانما حكموا بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع

(قوله والنفوس الفلكية) وهى فى لسان الشرع الملائكة المدبرات امرا وذلك لان دوام استدارة حركات الافلاك يستدعى ان تكون صادرة عن نفس مجردة دائمة الوجود لاستحالة الحركة الطبيعية والقسرية عليها (قوله والاجسام الفلكية) من قبيل نسبة الفرد الى الطبيعة وفى عدم توصيف العقول والنفوس والافلاك بالعدد اشارة الى انهم لا يدعون انحصارها فى العشرة لانهم لا يجزمون ان اول المعقول علة اول الافلاك ولا انها منقطعة معها ولا انها يجب تواليها ولا ان الافلاك الكلية منحصرة فى التسع البتة وانما الجزم فى كونها مستمرة مع الافلاك وعدم كونها اقل عددا منها بل الشيخ واتباعه اثبتوا لكل واحد من الافلاك الكلية والجزئية والكواكب نفسا محركة اياه على الوضع لشمول الحكم بوجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وعموم الدليل وحيث وصفوها به ارادوا ماقام الدليل على اثباته (قوله واشكالها واضوائها) سوى الجزئى من الحركات والاوضاع والعرضى من الاضواء وذلك لكونها مصونة عن التغير وقبول الخرق والالتيام (قوله بموادها) جمع مواد الافلاك مستقيم على ظاهره لانهم يثبتون لكل فلك مادة على حدة واما مادة العنصريات فهى واحدة بالذات وكثيرة بالعرض وهى من حيث الكثرة ليست بقديمه ولعله اراد الكثرة الاعتبارية وذلك لانها ثبت ان الجسم (تجرد) ليس مشتملا على الكثرة بالفعل فهو متصل بما هو عند الحس قابل للانقسام بمعنى فرض شئ غير شئ لا الى نهاية فلو لم يكن فيه شئ غير الاتصال الجوهرى كان التقسيم اعداما بالمرة وانتفاء بالكلية واحداثا لغيره فهناك امر يرد عليه الاتصال والانفصال وهو الهيولى ولا بد ان تكون قديمة والا لاحتاجت الى مادة اخرى لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة ولها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصى بالعرض مستندة الى اعراض تلحقها الاستعدادات

متعاقبة وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها (قوله ومطلق صورها الجسمية) الصورة الجسمية طبيعة واحدة اتصالية بها يصير الجسم ممتازا عن غيره وجسما بالفعل متكثرا على الاشخاص فهى مقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة قديمة بالنوع لاستحالة انفكاك الهيولى عنها لانها شريكة لفاعلها متقدمة عليها من حيث هى والهيولى هى السبب القابل لتشخصها وتحصلها ومتقدمة عليها من حيث تشخصها وتحصلها فى الخارج ولكن الصورة الجسمية العنصرية ليست قديمة بالشخص على ما اشار اليه بقوله لا اشخاصها لان الصورة الواحدة تنعدم بالفك وتحدث صورتان وباتصال المنفصلين تنعدم الصورتان وتحدث صورة واحدة (قوله وصورها النوعية) وبعد ما ثبت تركب الجسم من المادة والصورة الجسمية وجب ان لا يخلو عن صورة اخرى تختلف الاجسام بها انواعا لانه يمتنع خلوه عن احد امور ثلاثة مختلفة غير واجبة لذاتها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وقبولها بعسر وهو اللازم لليابسة منها والامتناع عن القبول وهو اللازم للفلكيات ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المتشابهة ولا الهيولى لامتناع كون القابل فاعلا ويجب ان تكون مقارنة لهما متعلقة بالهيولى داخلة فى قوام الجسم لاستواء نسبة المفارق الى جميع الاجسام واقتضائها ما يتعلق بها الامور الانفعالية وعدم تحصل الجسم من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور (قوله قيل بجنسها) لان فى كل عنصر تحقق شخص من الصور الجسمية ونوع من الصورة النوعية فاذا جاز زوال العناصر وتبدل بعضها ببعض جاز زوال الصورة النوعية وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز تبدل كل واحدة منها الى الاخرى انتفاؤها بالكلية قوله والظاهر من كلامهم وذلك لقدم عللها المقتضية لوجودها وقد صرحوا ببقاء العناصر على حالها فى امزجة المواليد القديمة بالنوع وهى الحيوانات والنباتات والمعادن (قوله ونقل عن افلاطون الخ) قال فى الملل والنحل حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماويس وماوفرسطوس انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل ابدع العقل الاول وبتوسط النفس الكلية انبعثت عن العقل انبعاث الصورة فى المرآة وبتوسطهما العنصر (قوله فقيل ان مراده الحدوث الذاتى) قال فى الملل والنحل نقلا عن فورفوريوس ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح وان افلاطون ليس يرى ان للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء

ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها وصورها النوعية وقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد

تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين دائما لجواز ان يكون المتحققة معها فى بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفى البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تشبيها لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فقيل بجنسها الى آخره فالوجوب فى قوله فان صور خصوصيات انواعها لا يجب الى آخره بمعنى الوجوب العقلى اى لا يحكم العقل بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلى لحدوثها الا الوجوب بحسب نفس الامر حتى يتجه عليه انه لا دليل على شئ من وجوب قدمها وعدم وجوبها فى نفس الامر وفى بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اى والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصور النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الآتى وعلى النسختين فالضمير فى قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها حادثة متبدلة لحركات الافلاك واوضاعها (قوله فقيل ان مراده الحدوث الى آخره)

من جهة العلة لم يكن وجدان العالم من ذاته لكن بسبب وجوده من الخالق (قوله قبل هذا التاريخ) اى قبل تصنيف هذا الشرح وكان اتمامه سنه خمس وتسعمائة فيكون نسخ ذلك الكتاب فى عصر الغزالى ومحمد بن عبد الكريم الشهرستانى وقال بعض الفضلاء صاحب ذلك الكتاب مجهول لايعتد بما فيه ولا يعتمد على نقله والمعول ماذكره الشهرستانى فى كتبه (قوله كلهم اتفقوا الخ) مخالف لماذكره فى الملل والنحل ولمافى نهاية الاقدام حيث قال مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث له اول احدثه البارى تعالى وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شئ ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكماء وقدماء الفلاسفة مثل تالس وانكثاغورس وانكسمايس من اهل ملطية ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون من اهل اثنية ويونان وجماعة من الاوائل والشعراء والنساء ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الابداع واختلاف رأى فى المبادى الاول شرحناها فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى الخ) قد يقال هذا انما يتم بضم ان التردد فى اصول الحكمة لايليق بحال الحكيم ولاسيما افلاطون فلا يمكن تصحيح الاستثناء بكونه مترددا قلت وعبارته فى انموذج العلوم لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد (قوله مخالف لما اشتهر عنه الخ) مانقل عنه لم يتوفر فيه شروط صحة النقل والحق انه لايقول بالبعد المجرد فضلا عن قدمه ويشبه ان يكون مراده من نفى القدم نفى حوادث لااول لها ومن نفى الحدوث نفى مسبوقية الوجود بالعدم فى الزمان فيكون رأيه مخالفا لرأى المشائين فى ربط الحادث بالقديم بواسطة

حوادث غير متناهية ولرأى المتكلمين فى اثبات الحدوث الزمانى بجملة اجزاء العالم هذا (قوله واستدل الفلاسفة الخ) وانا اقول تقرير استدلالهم هذا على وجه ينتج مطلوبهم ويفيد مقصودهم فى هذا المدعى على التفصيل المذكور فى الشرح هو ان الحادث اليومى المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الا من اقتضاء علته له وتحقق جميع مالابد له منه فهو اما ان يكون حاصلا فى الازل اولا وعلى الاول يلزم قدم الحادث لامتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثانى وجود الحادث فيما لايزال اما ان يكون من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشئ بدون وجوبه وتمام علته واما ان يكون موقوفا على وجود امر آخر ومشروطا بحدوثه فتنقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا لا الى حد ونهاية فيلزم ترتب حوادث غير متناهية وهو المطلوب وليس مطلوبهم من هذا الدليل اثبات قدم ممكن مابتعيين الشق الاول وابطال الباقى كما توهمه الشارح بل مقصودهم ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت ثم لماتم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة المتمادية لاالى نهاية وجب ان يكون هذا التجدد منتهيا الى مايجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة واياه عنى «بهمنيار» حيث يقول فى كتاب التحصيل ولولا ان فى الاسباب مايعدم لذاته لماصح وجود الحوادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق لامحالة فى هذه الحوادث امران الاول التعاقب المستوعب لتمام المسافة الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثانى اختصاص كل منها بمايخصه من كم وكيف واعتبار نسبته فلابد من زمان دائم وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب والتناوب ومحل يقوم به اشخاص الصور قد يعتوره جزئيات الاستعدادات ولا يجوز

من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لايخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر

وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب بانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات (قوله فلا يمكن حمله على الحدوث الخ) اذ القائلون بالقدم الزمانى قائلون بالحدوث الذاتى ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا

(بالحدوث)

حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على التشابك في العلية والمعلولية بحسب اجزائها المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو لارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة وجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كما انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه للاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم

في حد ما من المسافة يوجد ثم توجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريده ينصرم تلك الارادة وتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود الارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجوده كل ارادة سبباً لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذي ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعي بعدها على التعاور للمواد (قوله جميع مالابد منه) اعم من العلة التامة لان الامكان والاحتياج والتأثير والوجوب غير معتبرة في جانب العلة لان الامكان والاحتياج موضوعان اولا ثم يطلب العلة وربما يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة واما التأثير فهو راجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول فتدبر (قوله في وجود ممكن ما) اى ممكن كان وقيل اى مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثاً حتى يمكن الترديد في حصول جميع مالابد منه وعدم حصوله مع امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا على التقرير الذى ساقه الشارح فات الظاهر من اعتراض الشارح على الوجه الاول بلزوم خلاف المفروض ومن قوله في الوجه الثاني اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل ان

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه في وجود ممكن ما

بالحدوث الذاتي لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا انما تم اذا لم يتعدد افلاطون وهو محل نظر وبهذا يرتفع المخالفة الآتية الان يقال على هذا لايصح المنقول عن ارسطاطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فليتأمل (قوله بقدم النفوس الانسانية الخ) على طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذى هو امكنة الاجسام عنده مشغولة بها لامتناع الخلاء وفي القولين يلزمه القول بالماديات ايضا ومن غفل عنه قال ماقال (قوله واستدل الفلاسفة على مذهبهم الخ) الظاهر على مذهبهم المعهود الذى سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الآتي لايقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته ينافي مذهب اهل السنة فلابد من هدمه وان لم يدل على مدعاهم المفصل ولك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمامه يدل عليه لايقال ليس مدعاهم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان مدعاهم قدم شخص ما بناء على ان التنوين في قولهم جميع مالابد منه في وجود ممكن ما للوحدة الشخصية المتبادرة المطابقة لادعائهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص ما لانا نقول قد اسلفنا ان قدم شخص يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه في ضمنه (قوله بانه لايخلو الخ) اى لايخلو الواقع من ان يكون جميع الخ والواقع الكثير الدور

حاصلا فى الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن فى الازل

كالمذكور قبل او الضمير راجع الى مصدر الفعل اى لايقع الخلو من ان يكون جميع مالابد منه كما قالوا فى قوله وقد حيل بين العير والنزوان اى وقع الحيلولة بينهما ثم الظاهر بحسب اللفظ ان يقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقترانى والاستثنائى اما الاقترانى فمؤلف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلثة بعددها كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلثة ينتج استثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال ممكن ما اما ان يكون جميع مالابد فى وجوده حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا فيه وح يكون بالضرورة حادثا بلاحدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثانى يلزم وجود الممكن بلاعلة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلاعلة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب. والظاهر بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائى بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع مالابد فى وجود شخص ما منها حاصلا فى الازل اولا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلاحدوث شئ آخر اومع حدوثه ولكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثانى فلانه يستلزم وجود الممكن بلاعلة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل السابق من مذهبهم وما توهمه بعضهم من ان ممكنا ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه ويثبت به قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا فى مادة قابلة لاستعدادات متعاقبة كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركته يفيد استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لايثبت قدم ماسوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقى الافلاك مع نفوسها حادثة كحدوث الانسان مع نفوسها وكذا العقول اذ لادليل على تجردها ولا على ان الصادر الاول لايكون جسما او جسمانيا ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال بعض الثوابت فى الفلك الثامن مع زحل فى السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذى هو المشترى ثم اتصال المشترى مع زحل اومع البعض الآخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذى هو المريخ وهكذا الى فلك القمر وكذا الكلام فى العقول (قوله حاصلا فى الازل) لم يقل قديما مع كونه اخصر لان القديم مختص بالموجود الخارجى والازلى اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع مالابد منه مشتمل على الامور

الترديد كان فى جميع مالا بدله منه فى وجوده الازلى والا فلا يلزم خلاف المفروض قطعا ولم يصح ان يقال انه لم يتحقق جميع مالابد منه فى مطلق الوجود ولا يتصور ان يكون الترديد فى الوجود المطلق لاستحالة ازلية الحادث فحاصل الاستدلال ان جميع مالابد منه لوجود ممكن ما لابد يكون متحققا فى الازل فيتحقق الممكن فى الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة والا فيلزم احد الامرين وهو وجود الممكن بدون تمام علته او التسلسل على ما قرره الشارح وقد عرفت ان الصحيح انه فى وجود الحادث

لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فامّا ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علتـه واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لوجعل الامر الحـادث الذى هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسـل المستحيل عندهم لان من شرط اسـتحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فحينئذ لايلزم الازلية جنس هذا المعد

الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة و القدرة والعـلم الى غير ذلك (قوله لامتناع تخلف المعلول الخ) اذلو تخلف عنها فامابان لايوجد ابدا فلاتكون العلة علة لعدم التأثير اويوجد فى وقت آخر امابانضمام شئ الى العلة فلاتكون علة تامة وهو خلاف مفروض اوبدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح فى اختصاص التأثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة (قوله حتى يلزم التسلسل) الظاهر ان كلمة حتى بمعنى الى اى ننقل الكلام الى جنس الامر الآخر الحـادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان تكون بمعنى كى اى ليلزم التسلسل وان تكون ابتدائيـة سببية دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع فى ننقل للتجدد الاستمرارى اى ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ليلزم اوبسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه (قوله وانت خبير الخ) جواب الزامى لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة واستحالة اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب حدوث امر آخر فان اردتم بلزوم التسلسل حينئذ لزومه فى الامور المجتمعة فى الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لمابعده بحيث لايجتمعان فى الوجود وان اردتم لزومه مطلقا ولو فى الأمور المتعاقبة فى الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع كيف والتسلسل فى الامور المتعاقبة كالدورات الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقى لان مطلق التسلسل محال عندنا ولذا لم يعده من الاجوبة الآتية التحقيقية * واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والآلات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده وعدمه الطارى كالعلة المعدة (قوله فحينئذ لايلزم الازلية جنس الخ) اى لايلزم مدعاهما الذى هو قدم الاشخاص والانواع والاجنـاس المعينة بل لايلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحـد لان تلك المعدات لايجب ان يكون من نوع واحد لجواز ان يكون كل نوع منها حادثا ايضا وانما يلزم قدمها جنسا الذى هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر اوعرض ولايجوز ان يكون تلك المعدات مجرد العوارض لاسـتحالة وجود العرض بدون المحل الجوهر وفيه انه انمـا يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا لجواز ان يكون لعوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد فالاولى ان يقول يلزم الا اليه

(قوله لم يلزم التسلسل المستحيل) ولايخفى عليك انهم لايدعون انه لو لم يكن ممكن ما قديما يلزم التسلسل بل المراد ان الحادث لو كان جميع مالابد منه لوجوده حاصـلا فى الازل لزم قدم الحـادث والا فان كان وجوده من غير حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته بل مع تمام علة العدم وان كان بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام الى جميع مالابد له منه فى وجوده والشقان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو

(قوله فح لايلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه) من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات كالنوع وخاصته والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على مامر تفصيله

ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة

جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم فدفعه بان اللازم حينئذ قدم جنس العالم لا مدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه اذا حمل مدعى الحكماء ههنا على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم اورده الشارح الا ان يقال انما اوردوا هذا الاستدلال لبيان مدعاهم السابق لا لمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا اورد عليهم (**قوله** ونحوه) اى مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فهذا المعد اشارة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذية وان حملت على اللغوية التى هى مطلق المشاركة فى شئ ولو فى الجنس او فى العرض العام فيجوز ان يكون اشارة الى نوع المعد كما فى قوله تعالى ❊ ولا تقربا هذه الشجرة ❊ كما لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ما قدمنا من الاولى وعليه يحمل ما فى بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة (**قوله** ودعوى ان المعدات الخ) الظاهر انه اثبات للتقريب الذى منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية ❊ الثانى انه يستلزم قدم شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث الذى اختاره الشارح مبنى على ان لا شئ من الممكنات بما تم عليه التامة فى الازل وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما فى سلسلة المعدات فأبطله المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل واما حمله على اثبات التقريب فينافيه مبنى الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلان التسلسل اللازم واصل الاستدلال مبنى على الحكم ببطلانه (**قوله** لا تنتظم الا بحركة سرمدية) اى بحركة لا اول لها ولا آخر لها متجددة بتجددها تعدد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما فى سلسلة الدورات التى بعضها معد للبعض الآخر فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة وعدمها او مادة اخرى كما فى سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصور ايضا معدات بعضها لبعض بحيث لا يقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الا بعد وجود

المطلوب (قوله ونحوه) من الطبائع المشتركة بين تلك المعدات كالنوع والخاصة والعرض العام وانت تعلم ان مقصودهم فى هذا النظر بالذات ليس الا اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة لا الى نهاية فتكون ذات جهتين فمن جهة الاستمرار تستند الى القديم ومن جهة التجدد يكون مبدأ لصدور الحوادث عنه ثم انه لم يعتبر هذا الرد من اجوبة الاستدلال لانه لا يفيد التفصى عن القدم بالكلية بخلاف سائر الاجوبة على تقدير تمامها (قوله ودعوى ان المعدات هذه الدعوى قد اقيم عليها البرهان بان التقدم)

وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما اوغيره فهو دعوى

السابقة وعدمها فعلى هذا لاتكون سلسلة المعدات الاعراضا وصورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا لاتقوم بنفسها بل لابد من جسم تقوم هى به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك اى بالشخص اذ لو كان بالنوع لاحتاج حدوث افراده الى حركة جسم متحرك آخر وهكذا فما لم يوجد هناك شخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شئ من تلك السلاسل فى الخارج لانتفاء الاعداد (قوله وبالجملة) اى ماسبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وهذا توسيع للدائرة لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان تكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا ان تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة فى ان الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه بانه على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك فى الكيف لايقال لاتحقق الحركة فى مقولة من المقولات الاربع التى تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة فى كل آن يفرض كتبدل افراد الحرارة فى كل آن يفرض عند اشتداد حرارة الماء بالنار وهو وقت حركته فى الكيف ولما لم يتبدل الصور العلمية كذلك كان اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه فى مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة كما اشار اليه الشريف فى بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة فى مجرد اصلا لانا نقول انتفاء حركة النفس فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركة مجرد آخر ولو سلم فانتفاء حركته فى الصور العلمية لايوجب انتفاء حركته فى الكيف مطلقا ولو سلم ولا يجب على المانع التزام ان الناظم للسلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ماجوزه الشارح من سلسلة المعدات لايجب تبدلها فى كل آن يفرض ايضا كما لم يجب فى سلسلة معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ماذكره المص فى المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة الامر مجرد كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهى الى ماهو شرط لحدوث العالم . واعلم انه كان فى هذا الكلام توسيعا للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناظمة للمعدات هى الحركة الوضعية للافلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها كأنه قال لا تنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها فى حركة كرة الارض فى النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتأخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهى الابعاد (قوله فهو دعوى

والتأخر من العوارض الاولية للزمان وهو مقدار الحركة الاولى لانه لتفاوته ولامتناع تألفه من الآنات متصل ولعدم استقرار مقدار لهيئة غير قارة وهى الحركة ولامتناع انقطاعه مقدار للمستديرة منها ولتقدر الجميع به مقدار لاسراعها وهو حركة الفلك الاعظم فيلزم قدمها وقدم حاملها والقوة المحركة لها (قوله جسما او غيره) جرم الفلك ونفسه الناطقة وهيولى العناصر فى الوضع والارادة والاستعداد

(قوله فهو دعوى

من غير برهان وكذادعوى كون المعدات لابد ان ينهي مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه

من غير برهان) وماذكروا البيانها من ان الممكنات على قسمين قسم يكفى فى وجوده امكانه الذاتى وهو الممكن القديم وقسم لايكفيه ذلك بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو المسمى عندهم بالامكان الاستعدادى وحامل ذلك الامكان الايكون نفس ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولاامر منفصل عنه بالكلية والا لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته التى تكون جزأ منه بعد وجوده ثم ان تخصص كل حادث من المعدات المتعاقبة بوقته يحتاج الى مخصص وهو تمام استعداد مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولابد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم لها منتظم الاجزاء فى نفسها لئلا يحتاج الى ناظم آخر وماهو الا الحركة السرمدية التى هى من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة تجددها تصير مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا انتهى مآلا فليس ببرهان مفيد لليقين لانا لانسلم ان غير الحركة السرمدية لايكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة للحادث الذى بعده كيف وهم حكموا بكون صدور المعلول الاول من المعلولات القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثانى مع تباينهما وعدم اشتراكهما فى مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتأخر بوجود المعلول المتقدم فى القدماء المتباينة المنفصلة فلم لايجوز اشتراط وجود المعلول المتأخر بمجموع وجود المتقدم وعدمه فى الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات كانت اوماديات اومختلفات لابد لنفى ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود بعض المعلولات شرطا لوجود الآخر لان الذات احدهما مع ذات الآخر نوع خصوصية وكمال مناسبة تقتضى الاشتراط ولاتوجد تلك المناسبة الذات شئ منهما مع غيرهما فنقول فليكن سلسلة المعدات التى جوزها الشارح كذلك لايقال وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث فى وجوده الى تمام الاستعداد وفى اختصاصه بوقت معين اومكان معين اونحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه الى معد متجدد متسق النظام كلها مبنى على اصلهم الفاسد الذى هو كون الواجب بالذات موجبا فى افعاله بحيث لايصح له ايجاد شئ الا باستجماع الشروط وتمام الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلاشرط واستعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح ههنا بارخاء العنان والمماشاة فانه فى مقام الالزام الاسكات (قوله وكذا دعوى كون المعدات) الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مهيئة لانفس الحوادث باشتراط وجود اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الايرى ان الاشراقية مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقى ههنا كلام

وقد سبق مايتعلق به (قوله المعدات لابد ان تنهى الخ) كل حادث لابد له من مدة يقع فيها ومادة يتهيأ بها لاستحالة استناد المتجدد

من غير برهان) اذ لم يقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لايجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون هى باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة فى حدوث الحادث نظير ماقالوا فى الحركة على مايستظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات لها تقدم سوى لتقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الاتقدما زمانيا انتهى وذلك لماذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها الا بسبب الزمان كما مر فى تقدم عدم الزمان على وجوده

(هو)

الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع مالا بد منه فى وجود ممكن ما حاصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع مالا بد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن

هو ان بعضهم اورد على الشارح بان تلك المعدات لا بد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو مقدار الحركة عندهم فلو صح ماذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة والجسم المتحرك والجواب كمان هاتين الدعويين من غير برهان كذلك دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون تلك المعدات متحركة فى احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من غير لزوم انقطاع اصلا بان تكون نهاية وجوده معدسابق وحركته بداية وجود معد لاحق وحركته فحينئذ لا يلزم الازلية جنس الزمان لا شخصه ومن جوز قدم جنس المعد لا يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم شخص ما واما الجواب الذى ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا فتوهم فاسد اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين بكون التقدم والتأخر بين الحوادث المتعاقبة ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون فى كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى عندهم وكذا كل تأخر كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان ووجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء فى كون التقدم والتأخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان وبين عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما آخر مسمى عندهم بالذاتيين وكيف يقول المتكلمون بكون التقدم والتأخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لا زمانيين والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وهو ما سيجئ من الشارح ولا شك فى تحقق ذلك التجدد والامتداد فى سلسلة المعدات (**قوله** الاول باختيار الشق الاول الى آخره) هذا الجواب مبنى على ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية يعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلاً وابدا لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا فى الازل قديما لجواز ان يكون ماهية كل ممكن آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود فى الازل وعدم ذلك الوجود ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا ممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه كما يقول المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء (**قوله** وانت تعلم الى آخره) رد للجواب المذكور اما ابطال السند

الى القار بما هو قار (قوله الاول باختيار الشق الاول الخ) قال المحقق الهروى بناء هذا الجواب على ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق فى ربط الحادث بالقديم لاستحالة التسلسل مطلقا وكون الواجب موردا للامور المتجددة ولاستواء نسبة الارادة الى كلا الطرفين واقول انما يتم هذا الجواب اذا كان القدم عبارة عن حالة بسيطة على ما هو الحق وجعل الترديد فى جميع مالا بد منه لوجود الحادث فيكون جوابا باختيار الشق الثانى ايضا كالثانى غير ان الفرق بينهما يكون باعتبار اخذ كون الارادة متممة للعلة وعدم اخذه ثم يبقى الكلام فى استناد المتجدد الى القار بما هو كذلك

(قوله خلاف المفروض) نعم لو جعل الترديد فی وجود ممكن ما فی الازل وكان مقصودهم تعيين الشق الاول من الترديد بابطال الباقی علی ماهو صريح تقرير الشارح يكون المفروض تحقق جميع مالابد له منه وجوده الازلی فكونه غير ممكن وجوده الازلی خلاف المفروض واما اذا جعل الترديد بالنسبة الی وجود الحادث اللايزالی فالمفروض انما يكون تحقق جميع مالابد له منه فی هذا الوجود فكون وجوده غير ممكن فی الازل لايستلزم خلاف المفروض بناء علی ان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية وذهب السيد الشريف قدس سره الی الاستلزام لان امكانه اذا كان مستمراً فی الازل لم يكن هو فی ذاته مانعا من قبول الوجود فی شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه فی جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الی ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فی شئ منها بل جاز اتصافه فی كل منها لابدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فی كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فی جميع اجزاء الازل بالنظر الی ذاته ورده الشارح وغيره من المحققين بانه ان اراد بقوله لم يكن هو فی ذاته ان ذاته لايمنع فی شئ قبول اصل الوجود والاتصاف به فی الجملة بان يكون قوله فی شئ متعلقا لعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان وان اراد به ان ذاته لايمنع عن قبول الوجود والاتصاف به فی شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله فی شئ متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وهل النزاع الا فيه فكان مصادرة علی المطلوب وبالجملة ان الوجوب ضرورة جميع انحاء الوجود والامتناع ضرورة جميع انحاء العدم والامكان رفع هاتين الكلمتين علی ان يجری فی استلزام بقاء الامكان امكان البقاء مع ان من الموجودات ماهو آنی الوجود ومنها ماهو تدريجی الحصول وللسيد قدس سره ان يجيب عن الاخير بان الممكن ذات ماهو آنی الوجود وتدريجی الحصول من حيث هو والموجود منه هو من حيث انه متصف بالآنية والتدريجية

فی الازل خلاف المرض

المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين علی تقدير الفرض المذكور اوباثبات اللزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع فی الازل لامساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لامحالة لايقال ان اراد ان امكان وجوده الازلی مما لابد منه فی وجوده اللايزالی فهو ظاهر الفساد وان اراد ان امكان وجوده اللايزالی مما لابد منه فی وجوده اللايزالی فسلم لكن المجيب لم يجوز انتفاء هذا الامكان بل انما جوز انتفاء امكان وجوده الازلی والجميع الذی فرض تحققه فی الازل لايشمل ماجوز انتفاؤه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل لوجود المأخوذ فی دليلهم علی الوجود الازلی بمعنی لايخلو من ان يكون جميع مالابد منه فی وجوده الازلی حاصلا فی الازل اولايكون كما يدل عليه جوابه الآتی باختيار الشق الثانی وانما حمله عليه اذ لو حمل علی الوجود اللايزالی بطل قولهم بلزوم الازلية فی الشق الاول بداهة ضرورة ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة فی الازل علة وجوده الازلی لاعلة وجوده اللايزالی وكذا اذا حمل علی مطلق الوجود الشامل للوجود الازلی وللوجود اللايزالی لايصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة فی الازل علة وجوده اللايزالی من فرديه لاعلة الفرد الآخر الذی هو الوجود الازلی وماقيل الحق ان يحمل الوجود فی دليلهم علی الوجود اللايزالی اذ علی تقدير حمله علی الوجود الازلی لم يصح قولهم وان كان الثانی فاذا حدث ممكن بلاحدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لايلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلی عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالی ولذا حمله المجيب عليه ولايرد ما اورده الشارح ففيه ان عدم صحة ما فی الشق الاول علی تقدير حمله علی الوجود اللايزالی اظهر مع ان ماذكره فی وجه عدم الصحة هو عين ماذكره الشارح فی الجواب باختيار الشق الثانی والحق ان هذا المجيب حمل الوجود فی دليلهم علی مطلق الوجود كما هو الظاهر حيث لم يقيدوه بقيد الازلی او اللايزالی ومعنی الترديد حينئذ اما ان يكون العلة التامة لمطلق وجوده سواء لوجوده الازلی

(او)

لان الامكان مما لابد منه فى وجوده وقد فرض تحقق جميع مالابد منه فى وجوده (ش) الثانى باختيار الشق الثانى من الترديد وهو انه لم يكن جميع مالابد منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل

اواللايزالى حاصلة فى الازل اولا تكون العلة التامة لشئ من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا فى الازل كما هو مذهب بعض المتكلمين فاجاب باناختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة فى الازل ولا يلزم ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلى وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلى محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللايزالى فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ماقيل ان الشارح حمل الوجود فى دليلهم على مطلق الوجود اوعلى الوجود الازلى اذلو حمل على المطلق لم يكن لايراده على هذا المجيب وجه وكذا ماقيل اما ان يحمل الوجود على الازلى او اللايزالى لا على المطلق لانه متحقق فى ضمن احدهما لان تحققه فى ضمن احدهما لا يمنع ارادة المطلق والا لم يصح ارادة المطلق فى شئ من المواضع اذ كل مطلق متحقق فى ضمن افراده كما لا يخفى (قوله لان الامكان مما لابد منه فى وجوده) اى الازلى اورد عليه انه مناف لما سبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب بان كون الامكان مما لابد منه فى الوجود لا يستلزم كونه معتبرا فى العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده بنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات خارجة عنها وان كانت مما لابد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة التامة فى دليلهم المذكور حيث قالوا فى دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول حصول جميع مالابد منه فى الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة فى العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى الارادة بالضرورة فلا تحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة مما لا اشتباه فيه فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة بناء على انهم ادرجوا الشروط والآلات فى العلة الفاعلية ولما كان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج الى شرط وآلة آخر اصلا لا بالنسبة الى باقى المعلولات ولا سائر العلل الفاعلية المحتاجة الى الشروط والآلات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى بسيطة ومركبة (قوله الثانى باختيار الشق الثانى) اى باختيار الشق الاول من شقى الشق الثانى ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده الازلى حاصلة فى الازل بناء على ان من جملة تلك التامة تعلق الارادة فى الازل بوجوده الازلى ولم يتعلق به فى الازل ولا نسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث امر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة

الاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما تقرر عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هى المتركبة من العلل لا مما لابد منه مطلقا فتدبر

(قوله لان الامكان مما لابد منه فى وجوده) لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذى لابد منه فى وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفى غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لانا نقول ان خلاف المفروض متحقق لان المراد بالمفروض تحقق جميع مالابد منه فى اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزال فيكون الامكان الذى من جملة مالابد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة مالابد منه فى وجود الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة مالابد منه فى وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة فى العلة التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة هى ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده فيكون الامكان لكونه سببا

ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا

فى الازل بوجوده اللايزالى ايضا هو ممنوع لجواز ان تتعلق بوجوده اللايزالى بدون تعلقها بوجوده الازلى فقوله اذ من جملته تعلق الى آخره مع قوله ولم تتعلق الى آخره مفيد لصحة اختيار الشق الثانى ومجرد قوله بل بوجوده الى آخره سند هذا المنع الذى هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر السند عن اصل المنع شائع فى مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع محذوره عادة شائعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع فى كلامه ايجاز وافٍ بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب بعد اختيار الشق الثانى ان يتعرض بدفع محذوره اما بمنع اللزوم او بمنع استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض على المعارضة فى دعوى الحكماء بطلان الشق الثانى بان يقال هذا الشق ثابت فى الواقع اذ لو كان جميع ما لابد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل لكان تعلق الارادة بوجوده الازلى حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل فيه والا لم يتخلف عنه الوجود الازلى بل الحاصل فيه انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالى ولا يخفى ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود الازلى اول البحث وكعب الشارح عالٍ عن امثالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة التى ذكرها ههنا انما يتعلق بقلوب الاذكياء (قوله من الاوقات الآتية الى آخره) الآتية بالنسبة الازل لكن بمعنى المتأخرة عن الازل ذاتا لا زمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على وجوده وتأخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان تأخر الحوادث فى تلك الاوقات عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم (قوله ولا يرد عليه الى آخره) حاصل الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لا يجوز ان يتعلق الارادة فى ازل بوجوده اللايزالى لانه لو تعلقت فى الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم احتياج الممكن فى وجوده الحادث الى امر آخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة فى الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم احتياجه الى امر آخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف ما فرضتم فننقل الكلام اليه والى امثاله فيلزم التسلسل فى نفسه قطعا وبهذا البيان اندفع الاوهام فى لزوم خلاف المفروض وفى صحة الشق الاول فى الايراد بعدما اشتمل السند على الوجود المقيد بقيد اللايزالى واقول حاصل المنع الذى ابطل سنده هو انه يجوز ان تحقق العلة التامة فى الازل والمعلول فيما لا يزال فمن يجوزه فى مقابلة اصل استدلالهم يجوزه فى مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من قبيل الاستدلال بعين المقدمة

(قوله ولم يتعلق الارادة الخ) حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار فى جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له فى ذلك من ارادة مخصوصة فمع يختار الشق الثانى ونقول ان جميع ما لابد منه فى وجوده مطلقا ووجوده فى الازل لم يكن متحققا فى الازل بل التحقق فيه انما هو جميع ما لابد منه فى وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التى لابد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالى الشق الثانى وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وعما قررناه ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا تحقق جميع ما لابد منه فى الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث لشىء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر

التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه

المتنوعة فالمناسب ان يقول فى الشق الاول وعلى الاول يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الآتى كما نفصله (**قوله** لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة) اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا فى وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا فى الحقيقة جواب باختيار شق تارة وباختيار شق آخر اخرى كما سيصرح به بان يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون متمما لعلة وجوده ان يكون متمما لعلة وجوده الازلى فنختار انه ليس بمتمم لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق ولا نسلم انه خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج فى المفروض بل المندرج فيه هو التعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج كاف فى وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه متمم لها ولا نسلم لزومه ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة ولما تعلقت الارادة ههنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم ان لزوم الازلية فى كلام المورد مدلل بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء على ان التأثير الحادث وقت حدوث المعلول كامكانه واحتياجه وسائر الاعتبارات اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما مبنى على تجويز ان تكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تأخر المعلول عنه زمانا وقسم يجب تأخره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول فى الازل لزم تخلف المراد عن الارادة وهو فى حقه تعالى محال مستلزم للعجز المنافى لشأن الالوهية فتلك هذه العلة التامة تقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا بل انما يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها فى الازل معها ويرد على الاول ان نفس التأثير سواء كان داخلا فى العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب حدوث امر آخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث امر فيلزم الترجيح بلا مرجح يخصصه بوقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء والمتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة التامة او لازمها المتأخر كالمعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة ومنهم المصنف انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية وحينئذ لا يجوز تأخر التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثانى اما ان يحصل التأثير فى الازل فيلزم القدم قطعا بناء

اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة فى الحدوث والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا فى وصف المعين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك

(قوله وهو خلاف المفروض) لا يقال بل هو عين المفروض وعلى تقدير عدم تحقق جميع ما لا بد منه لوجوده يجب توقف المعلول على امر آخر سواه لانا نقول كلام الشارح صريح فى ان الوجود الازلى للممكن لم يتحقق جميع ما لا بد له منه فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل وانما تعلق الارادة فى الازل لوجوده فيما لا يزال فيكون تعلق الارادة متمماً لعلته فلو احتياج الى امر آخر سواه فلزوم خلاف الفرض

ظاهر (قوله لعلة وجوده فيما لا يزال) واورد عليه بانه حينئذ يلزم تحقق الوجود اللايزالى فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واجيب بان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالى فى الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا لان الوجود فى الازل هو الوجود غير مسبوق بالعدم فى الزمان والوجود اللايزالى هو الوجود المسبوق فان قيل لابد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال دون الازل من مرجح لاستواء التعليقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح فى احد الوجودين يستلزمه الترجيح بلا مرجح فى احد التعليقين قلت الوجود فى الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة فهو لا يتصور بدون وجوب الوجود بالذات وادلة التوحيد تنفيه عن غير البارى سبحانه فامتناع الوجود الازلى مقتضى ذات الممكن ولا يمكن تعلق الارادة بالوجود اللايزالى اى بوصف كونه فيما لا يزال فانه واجب بالنسبة الى الممكن ذاتى فلا حاجة الى المرجح فان قيل بل لابد لتخصيص وجود الممكن

فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك *وهو اختيار للشق الثانى*

على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع وجود احدهما بدون الآخر ولا يحصل فى الازل فلا تكون العلة التامة لوجود الحادث حاصلة فى الازل لانتفاء لازمها الذى هو التأثير ولذا ذهب المحققون من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم الثانى هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث ومخصص لتعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلى لامتناع المخالفة بين تعلقين مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز فيما بعد فى التعلق الازلى ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك فى التعلق الازلى دون التعلق الحادث تحكم ظاهر فالحق فى الجواب عن استدلالهم ان يختار الشق الثانى من الشق الثانى ويدفع لزوم التسلسل باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا تعلقا ازليا او حادثا عن المخصص او بكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ لا يلزم محذور اصلا وهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الاذكياء لا ما ذكره ولذا اختاره المصنف فى المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره (قوله فان قيل لابد من اختيار الى آخره) لما لم يكن فى ظاهر الجواب المذكور اختيار الشق المعين اورد عليه بانه لابد فى صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات دليله من حيث

بتجدد دون حد من الزمان او غيره من مخصص قلت ذلك المخصص هو الارادة الواجبة ولا نم استواء نسبة الطرفين اليها فان القدم والوجوب ينافيه فالارادة كافية فى تخصص كل ممكن عما يقارنه من كم وكيف واعتبار ونسبة من غير احتياج الى تجدد امر يقال له التعلق وانما هو امر اضافى ينتزعه العقل بعد تحقق المريد والمراد والوجوب الذى يقتضيه شمول العلم وعموم القدرة وتمام الجود وكمال الحكمة لا ينافى الاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذات الممكن بل يؤكده ولا يمكن تعليله وطلب لمه بانه لم اراد هذا الطرف دون غيره لتعاليه عن ذلك فهو سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون (قوله فنختار انه ليس كذلك) فان قيل فعاد الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لانه كان فى الوجود اللايزالى للحادث ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا قلت صريح تقرير الشارح وحاصله فيما سبق ان الترديد كان فى وجود ممكن ما والمقصود تعيين الشق الاول وابطال الشقين الاخيرين فى اصل هذا الجواب اختيار الشق الثانى ومنع لزوم وجود المعلول بدون تمام علته ولزوم التسلسل وذلك بان جميع ما لابد منه فى وجود الممكن فى الازل غير متحقق وانما تحقق جميع ما لابد له منه لوجوده فيما لا يزال ولا يلزم وجود المعلول بدون تمام علته وما التسلسل لانه انما يلزم اذا لم يكن تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال والقول بان الترديد كان فى جميع ما لابد منه فى وجود الحادث سفسطة ظاهر السقوط فان المراد اذا كان اثبات قدم ممكن ما فكيف يمكن ان يقال ان جميع ما لابد منه لوجود الحادث فى الازل متحقق

(المناظرة)

والا يلزم التسلسل او وجود المعلول بدون علته (قوله ولا يلزم ازليته) وذلك لعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فى الازل ولا احتياجه الى امر آخر لكون التعلق الازلى للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال وان كان تعلق الارادة حاصلا فى الازل (قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه الخ) ولا يرتاب متأمل فى ان وجود الممكن لما كان متعلقا بزمان معين متصفا بعدم الحصول فى الازل يقتضى صرف الزمان الى ذلك الحد المعين الذى اريد فيه وجود الحادث

(قوله وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك) قيل لا يذهب عليك ان انجر آخر الجواب حينئذ الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان فى الوجود الذى كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة

التامة مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد فى استدلال الفلاسفة كان فى وجود الممكن مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد فى كون جميع ما لا بد منه فى وجوده حاصلا فى الازل او لا مع امتناع عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا (قوله ولا يلزم ازليته والا احتياجه الى امر آخر) اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فى الازل واما الثانى فلكون التعلق الازلى للارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو ان لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجوده متحققا فى الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ فى الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلى واللايزالى لا الوجود المخصوص الذى هو اللايزالى الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه فى الوجود اللايزالى الحادث متحققا فى الازل كون جميع ما لا بد منه فى مطلق وجوده او وجوده الازلى القديم متحققا فيه فاتقن هذا (قوله يوجد المعلول بهذه الصفة) اذ لو وجد الموجود بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى متخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلا سبب يقتضيه وكلاهما محال (قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه) فانه لا استحالة فى شئ منهما وما استدلوا به على امتناع تخلف المعلول عن علته من لزوم ترجيح

وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا ما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق بارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه

المناظرة بابطال توجه المنع المتوجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح فى شئ من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام الواقع فى جوابنا للابهام الواقع فى دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود بكونه ازليا اولا يزاليا فلم نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة اخرى على تقدير آخر كما فصلنا (قوله ولا يلزم ازليته الخ) شروع فى دفع محذور الاختيارين اى لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو كونه متمما ولا احتياجه الى امر آخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم احتياجه الى امر آخر مستلزم لنفى لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل معا وما يقال فى جوابه على تقدير اختيار الشق الاول راجع الى الجواب الاول المردود عنده فمدفوع بوجهين الاول ان الشارح حمل الوجود فى دليلهم على الوجود الازلى وحينئذ لا يصح اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثانى ههنا والثانى ان الشارح لم يلتزم كون وجود الممكن محالا فى الازل كما اشرنا اليه فى قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة واشير بعد (قوله سواء كان مقارنا لوجوده الخ)

بعلة متجددة فلو توجه الكلام الى علة تجددها سقط هذا القول بخلاف الاوصاف القارة والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلااولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر او امتداد او تقترن له نهايات وابعاد او يتصور توسط وتخلل قد او يتعقل سبق ولحوق وامتياز احد عن حد فهو لا ينفك عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع الجهات فكل ماسوى البارى تعالى من الموجودات ليس يمكن ان يكون وجوده ازليا ولا ان يكون غائبا عنه تعالى بحال كما ورد فى الحديث ليس عند ربك صباح ومساء (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان) استيناف لتقرير الجواب ينهض جوابا عن الاستدلال على تقدير اجزائه فى نفس الزمان فان الجواب الثانى لما كان مبنيا على كون الممكن زمانى ﴿ ٧٤ ﴾ الوجود فهو لا يستقيم فيما هو متعال عنه كالجواهر القدسية ونفس الزمان ضرورة امتناع كونه واقعا فى حد منه فاشار الى ماذكره فى انموذجه وحاصله ان العالم بجميع اجزائه حادث وكائن بعد البطلان بعدية حقيقية لا بالذات فقط قلت هذه البعدية الحقيقية المرادة هى البعدية التى تكون بحسب الخارج ونفس الامر وليست من البعديات المشهورة وربما سماها المتكلمون بعدية بالذات وبعض العارفين بعدية النفس وبعض المحققين بعدية فى الدهر وبعضهم بعدية فى الواقع والمقصود من هذه الاسماء المختلفة واحد ولا مشاحة فى الاصطلاح والقبلة التى تقابلها لا يتصف بها الا الواجب الوجود بالذات وهى القدم = ﴿ على ﴾

وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى

الظاهر ان مراده سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متأخرا عنه زمانا بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فى قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين فى ايجاب الفاعل واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما وسعهم القول بالحدوث كما فى المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن فى الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الآمدى من المتكلمين استناد القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح ولا مخلص الا بان يقال بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدى لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن فى الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعلق كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقت حدوثها لا فى الازل او متأخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها فى المقام بخلاف المعنى الاول واعلم ان اطلاق المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادة فان هذا المجموع علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنه المتكلمون من اطلاق العلة على الواجب المختار (قوله وقد يقال ان الازل فوق الخ) قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلى منحصر فى الواجب تعالى وصفاته لان غير الواجب زمانى يوصف بكونه فى الزمان ولا شئ

وجوده فى الوقت المتأخر على وجوده فى الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجرى ههنا لكون الارادة مرجحة (قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان الخ) لما كان الجواب الثانى المبنى على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة فى صورة الاختيار على الوجه الذى قرر غير جار فى الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا فى وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان من جملة الممكنات الخ وبما قررنا ظهر ان من جوز كون هذا الكلام معارضة فى مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز كون مايعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تأمل

= على الحقيقة وما سوى الواجب بالذات متساو القدم فى مسبوقية وجوده بالعدم بهذا النحو من السبق على ماهو الحق من القول بحدوث العالم واما البعدية المنفية بقوله لابالذات فقط فهى البعدية التى تثبت للمعلول بالنسبة الى العلة التامة اوالناقصة والتى تثبت لوجود الممكن بالنسبة الى عدمه والعوارض بالنسبة الى المهية ونحو ذلك وان كان النحو الثانى مما لم يحصله الشارح وتحقيق المقام وتحصيله ان العقل والنقل متوافقان والشريعة والحكمة متطابقتان على ان البارى جل شانه متعال عن الزمان وجميع اطوار كورة الامكان ومتقدم على جميع الموجودات وجملة الكائنات تقدما يستحقه لجلاله ويليق بعلو كماله من الوجوب بالذات والغنى المطلق والجود الفائق والوجود التام والنزاهة عن صفات المخلوقين ويكون نسبة الممكنات باجمعها والحوادث باثرها اليه سبحانه نسبة النقطة الواقعة فى حدود الزمان فكما ان الله سبحانه متقدم عليها وليس بالذات فقط اوبالزمان فكذلك ليس تقدمه على جميع الممكنات بالذات فقط او بالزمان لانه عزوجل ليس طرفا لسلسلة الممكنات ولا معروضا للكائنات فله تقدم عليها سوى التقدم بالذات الذى يتصف به العلة بالنسبة الى معلولها والمهية بالنسبة الى عوارضها يعجز الوهم عن ادراكه ويعترف العقل بالقصور عن اكتناهه واما حظ العقل الخالص التصديق بثبوته له بمعونة البرهان قال الشيخ فى التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان الكون فى الزمان وهو نسبة الاشياء المتغيرة الى الاشياء المتغيرة والثانى الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لايمكنه ادراكه لانه رأى كل شئ فى زمان ورأى لكل شئ متى اماماضيا اوحاضرا اومستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر انتهى كلامه فالسرمد وهو الازل عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة على ماسبق غير مرة ولا يفوت عنه شئ ويكون له كل شئ فى ذاته وهو مع ماثبت من امتناع تمكنه وتنزهه ليس شئ من الامكنة والازمنة بغائب عنه وتقدمه على ماهو آخر سلسلة الحوادث هو تقدمه على ماهو اولها فلاينفك آخره عن اوله ولاابده عن ازله فليس من وسع الممكن الوجود وجودا سرمديا والكون كونا ازليا وانما الموجود فيه الواجب بالذات على نحو خاص من التقدم الواقعى على جملة الكائنات وزمرة الجائزات فله المثل الاعلى وليس كمثله شئ وهو السميع البصير فمهما تمكنت من تحصيل هذا المعنى امكنك التيقن بان ليس لمهية الممكن الوجود فى هذا الكون فله العدم فيه اذن على طريق نفى القيد لا النفى المقيد فهو مسبوق الوجود بالعدم الصريح مفقود الكون الواقعى فى طرف الخارج ونفس الامر فان قلت الست كنت فيما سبق افدت ان العدم لاهوية له ولا حقيقة بل هو عبارة عن بطلان الذات وفقدان الحقيقة ونفى محض وسلب صرف قلت قد استفدت غير مرة ان العدم انما شانه ذلك بما هو هو وفى حد ذاته ولكن له لا من هذه الحيثية ان لايأبى عن التقدم والتأخر الاترى ان العدم فى الزمان انما ينعقل بان لا يتحقق مصداق حمل الوجود فى الحقيقة التقديرية القوم ويتوهم حصوله فى الزمان اوفى حد منه اذا قيست تلك الحقيقة الى حدود المقدار الزمانى والامتداد التجددى بعدم المصاحبة فان قلت هذا يجرى فى الحوادث الدهرية مثلا العقل الثانى ليس له الوجود فى مرتبة العقل الاول فله العدم فيها وبالعكس قلت العقلان سيان فى الكون الدهرى ولا تمايزان فى الف حدود الواقعى وانما يعرضهما نحو من التقدم والتأخر بالذات الذى يشاركه جميع العلل والمعلولات والواجب لايفوت عنه كمال ولا يغيب عنه خير بل هو محيط بجملة الموجودات فان قيل المعلول الاول لما كفى لوجوده من موجبة التام امكان الذاتى يجب ان يدوم وجوده ازلا وابدا ولا ينسد من تلقاء الواجب باب الفيض والخير اذ هو متعال عن تغير وجود وتجدد حال فلو كان مسبوق الوجود بالعدم الصريح الواقعى يلزم تخلف المعلول عن موجبه التام قلت المستحيل انما هو تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة وليس هو الوجود الازلى لان ذات الممكن آب عن الوجود الازلى اذ لا يسعه وسعه لقصوره ونبوه عن قبول الكمال بجميع وجوهه وحديث التخلف مبنى على القصور

من الزماني بأزلي يوصف بكونه في الازل فلاشئ من غير الواجب بأزلي اما الصغرى فلان غير الواجب لكونه متغيرا ذاتا وصفة غير متعال عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يصرفه من حال الى حال وكل ماهو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلاشئ من الازلي بزماني وينعكس الى قولنا لاشئ من الزماني بأزلي فيكون غير الواجب حادثا كل في وقته على حسب ماتعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعال عن تصاريف الزمان ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا التوجيه اما اولا فلان الخصم لايسلم كون العقول زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على الزمان القديم عندهم بل معناها عدم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كما اذا كان الزمان حادثا اولم يكن كما اذا كان قديما بل جميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الشارح عال عن التعرض بنقل امثاله واما ثانيا فلانه لوكان معارضة لجعله من جملة الاجوبة المعدودة لينتظم في مقام الجواب المنوع الثلاثة المنع والنقض والمعارضة وكذا ماقيل انه جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لوحمل الشارح الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلي بل الوجه انه جواب باختيار الشق الثاني اما اختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضي في قوله تعلقت به الارادة الازلية وفي قوله وقد تعلقت الارادة وحينئذ يكون كجوابه السابق المختار عنده واما باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة فيما لايزال كافيا في وجوده الحادث من غير احتياجه الى امر آخر على ان يكون صيغة المضي لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لابالزمان وانما ذكر هذا الجواب بعد جوابه المختار لوجوه ۞ الاول ان فيه نوع فائدة هي التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جوابه ۞ الثاني فيه نوع قصور وهو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الايراد المذكور بقوله ولا يرد عليه الخ فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا ۞ الثالث ليشرع في الجواب باختيار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتماله له ايضا ولاجل هذا الاحتمال والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لاشبهة الخ ثم اشار الى جوابه باختيار كل من شقي الشق الثاني في دليلهم لايقال على تقدير حمله على المنع لافائدة في التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدته ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني اي على تقدير ان لايكون جميع مالابد منه في وجوده الازلي لايكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا نسلم انه يلزم وجود الممكن بلا علة او يلزم التسلسل

من تحصيل معنى الازلية والتقدم السرمدي والتأخر الدهري اذ ليس هناك امتداد وتقدر يكون حائلا بين الشئ وفاعله الموجب له فلو اطلق عليه التخلف فهو واجب التخلف الا ترى ان وجود المعلول واجب التخلف عن مرتبة وجود العلة وانما يحيل المتخلف حيلولة المقادير

قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان

(الجواز)

ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكون فى المكان فلا شئ غيره فى الازل فانما يُوجد على حسب ما تعلق به ارادته الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات ما يوجد

لجواز ان يكون التعلق الازلى او اللايزالى كافيا فى وجوده فى وقته فقوله ان الازل فوق الزمانى ومعنى كون الشئ ازليا الخ بمعنى انهما كذلك على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قدمنا مما فيهما هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله فالواجب تعالى لما كان متعاليا الخ) قد عرفت ان المراد من التعالى والتنزه عدم تغيره فيه لا ذاتا بان يحدث ذاته فيه ولا صفة بان يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم فى كل زمان بناء على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر لا بالمصدر الحادث فقط لا بصحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان فى وقته لا قبله عند القائلين بحدوث التعلق (قوله فلا شئ غيره) قد عرفت ان هذا التفريع بواسطة الكلام المحذوف بقرينة المذكور المراد بالشئ الموجود عند المتكلمين فلا يرد الاعدام الازلية وبالغير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوى فلا يرد صفات الواجب التى ليست عين الذات ولا غيره (قوله والزمان من جملة الممكنات الى آخره) اشارة الى سؤال بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه فى الزمان وهو ان الزمان الذى من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه فى الزمان والا لكان للزمان زمان ونقل الكلام اليه حتى لا يلزم تسلسل الازمنة التى بعضها ظرف للبعض الآخر واذا كان اتصاف الزمان بكونه فى الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان تتعلق الارادة بوجود الحادث فى وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق بالممكن لا بالمحال وقوله وقد تعلق الارادة الازلية الى آخره جواب عنه بان ما ذكرنا من قبل مخصوص بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون بتعلق الارادة به بوصف التناهى لا بوصف كونه فى الزمان هذا اذا حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان يقال الزمان الذى من جملة الممكنات لا يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده فى وقته وكل حادث يجوز ان تتعلق الارادة بوجوده فى وقته ينتج من الشكل الثانى ان الزمان ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور حينئذ يمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهى لا بوقته على التقديرين فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهى الزمان ممكنا تتعلق به الارادة الازلية واما اذا كان ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب

(قوله ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان) وذلك لما قالوا ان الازلية هى الاولية والسابقية المطلقة (قوله فالواجب تعالى) لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة فى الزمان بل هى واقعة فى الدهر الذى هو وعاء الزمان

وتحلل الحدود (قوله وقد تعلقت الارادة الخ) اشارة الى ماذهب اليه المحققون من ان الزمان موجود متناه فى جانب الماضى لا كما زعمه المتكلمون انه وهمى والفلاسفة انه غير متناه فاذا جاز ان يكون الارادة متممة لعلة وجود العالم فلتكن متعلقة لوجوده المسبوق بالعدم الصريح فلا يوجد الا على النحو الذى تعلقت به الارادة من التناهى وغيره (قوله فان قيل لاشبهة) اعتراض على الاستيناف السابق

وحاصله انه لوكان جميع مالابد منه متحققا فى الازل يلزم قدم الممكن اذ هو على هذا التقدير غير مربوط الوجود بالزمان حتى يكون تعلق الارادة لوجود الممكن فى الازل غير متحقق فى الازل ولايتمشى (قوله وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده) فى وقت معين فلا يوجد الا فيه لايقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لوكان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول فى وقت معين لوجب ذلك المعلول موجودا فى ذلك الوقت المعين ازلاً ذاتيا فيلزم كون ذلك المعلول ازلياً اذ لا معنى بالازلى الا ما يوجد فيه يوجد من الوجوه وهو خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الاول وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول

وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقول انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لاشبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم

القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم السائل الى اثبات الزمان قديم لايقبل التناهى لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله فلا يكون متناهيا فوجود التناهى يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا تتعلق به الارادة وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجد الزمان الى آخره لانه متى فرض متناهيا كان الواجب تعالى متقدما عليه بالزمان ومتى كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه بقوله وليس الواجب تعالى الى آخره واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو ظاهر كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظاهر لكنه غير مقبول عند المحققين وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق فى مذهب المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم فى الخارج الا ان يحمل على معنى كون منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا الاوجه لقوله وقد تتعلق الارادة الازلية بوجود المتناهى والحق فى الجواب ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود فى الخارج لكنه موجود فى نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذى حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود فى نفس الامر لما كان منتزعا من المتجدد المتغير كان وجوده فى نفس الامر تابعا لوجود العالم فى الخارج كسائر الاعراض النسبية فلهذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم فى الخارج (**قوله** فان قيل لاشبهة الى آخره) ابطال لسند هذا القائل من جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا فى وجوده واختصاصه بوقته انما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام هذا القائل على جعل ذات الارادة من جملة ماحصل فى الازل وتعلقها حادثا كما هو احد

فى وقت معين اقتضاؤها مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا فى الازل مناف لهذا (الاجوبة) الاقتضاء على ماشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه) اى على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا فى الزمان على ماهو مقتضى التقدم الزمانى من كون المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فينافى هذا كون الزمان متناهيا بل بقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ماسيجئ (قوله فان قيل لاشبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها الخ) رد لما هو مبنى هذا الجواب من جواز كون

قدم الممكن فلابد من تعلقها وحينئذ لايخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل

الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب التهافت حيث قال واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهو انا لا نسلم ان جميع مالابد منه في ايجاد البارى تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه وقولهم اذا كان جميع مالابد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة مالابد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة مالابد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة واعترض عليه بانه لاشك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر ماذكره الشارح (**قوله** وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق) الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه لاسبب لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذى بالنسبة الى ذاته يتساوى تعلق ارادته بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجحه على التعلق الثانى فغاية مالزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولامثال هذا المقام ابطلوه ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية فيما عدا تعلق الارادة الا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشئ من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان من غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادة وان لم يسند الى شئ فقد رجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى فمدفوع بان توجه السؤال المذكور في حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فحينئذ لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا في تعلق اراداته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات

فيه الجواب بان الارادة تعلقت في الازل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية اذ على هذا التقدير لما فرض تحقق جميع مالابد منه يجب ان لاينفك وجود المعلول عن وجود العلة لفقد مايوجب عروض التقدم على عدم المعلول بالوساطة وعدم مايمنع من الوجود مع العلة على رأى الشارح ولهذا لم يرض بالجواب باختيار الشق الاول ولو فرض انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة في الازل فهناك حوادث متعاقبة متممة للعلة التامة سواء كانت تلك الحوادث هي التعلقات او غيرها والشارح لم يرض بما اجيب به عن هذا الاعتراض وابقاه بلا جواب وكأنه لم يحصل معنى الازلية والجواب الحق عنه على ماعرفت ان الازل عبارة من حالة يضيق وسع الممكن بالكلية عن الوجود عليها فوجود الممكن في الازل ممتنع بالذات وانما يتصور تعلق الارادة بوجود الممكن

الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان متناهيا باجزاء خلاصة الدليل

وعلى الثانى يلزم قدم لممكن الذى تعلق به الارادة فقداجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية اوعدمية بوقت دون وقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل فى التعلقات

مستنداليه تعالى ابتداء بوجدها بلا شرط شئ آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان للارادة تعلقين ازلى وحادث يجب اتباعه للازلى فيكون الازلى مرجحا للتعلق الحادث فى وقت حدوث الممكن وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلى متمم العلة التعلق لحادث حتى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق فى ذلك الوقت لان الارادة تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا فى ذلك الوقت ﴿ **قوله** فقداجيب عنه تارة الى آخره ﴾ يعنى فقداجيب عنه تارة باختيار ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم كما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمى مستغن عن المخصص وبمنع استحالة التسلسل اللازم وحينئذ فى كلامه اشارة الى ان ماسلفه من الجواب المرضى مماذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسى حيث قال نختار ان جميع مالابدمنه للبارى تعالى فى ايجاده العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لولم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلامرجح ممنوع لانه لاوقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه وقت مرجح بل الزمان هناك وهمى محض لاوجود له الامع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ويتوجه عليه ماقدمناه من ان الايجاد الذى هو التأثير اللازم للعلة التامة اذا تأخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا تحقق العلة التامة فى الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض بالجنب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد ﴿ **قوله** فلا يحتاج الى امر مخصص ﴾ هذا سند المنع القائل بانا لا نسلم لزوم التسلسل حينئذ كيف والتعلق المذكور لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمى تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند وحكم بان بطلانه بديهى لا يحتاج الى دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب آخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويتجه على الشارح ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين فى وقت معين ان احتياج الى مرجح فيحتاج اليه فى التعلق الازلى ويلزم التسلسل فيه وحينئذ

فيما لايزال (قوله فقداجيب عنه تارة الخ) واخرى بان المخصص تعلقات الارادة الغير المتناهية على ما اشار اليه بقوله واما التسلسل فى التعلقات الخ وحاصل هذا الجواب ان الارادة تعلقها بوجود العالم حادث فيما لا يزال فلا يلزم التسلسل فى التعلقات لكون التعلق امراً عدمياً لا يستند الى علة (قوله بوقت دون وقت الخ) انت تعلم ان الكلام كان فيما فوق الزمان ولا وقت هناك فايراده فى هذا المقام ليس على ماينبغى ولعل اراد به بالوجود فيما لا يزال دون الوجود فى الازل (قوله يحتاج الى مخصص وذلك لانه لما فرض انه مرجح لغيره ومتصف بكونه غير حاصل قبل

(قوله فقداجيب عنه تارة بان التعلق الخ) الجواب الحق عنده هو مامر من كون الارادة القديمة متعلقة فى الازل بوجوده الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على ايراد بيان ضعف ماجاب به غيره ورده

بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس

يبطل جوابه الاول المختار عنده وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم ظاهر (قوله لانه اراد) ظرف مستقر خبر يكون وقوله وأراد ارادة عطف على اسمه وقوله لانه أراد ارادة الى آخره عطف على خبره وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين (قوله وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة الى آخره) اذ بعد حصول الارادة المراد تزول ارادة حصولها الاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب التعلقات وفيه انه يجوز ان تتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه ان مراده يجوز ان يكون تلك التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين فى هذا الجواب وحينئذ يكون الحال كما يقول الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب صريح فى ان جوابه الزامى لا تحقيقى فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الشارح فيما سبق وفيما بعد (قوله مع قطع النظر عن جريان برهان الى آخره) يعنى ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا فى الامور الاعتبارية لكن آحادها موجودة فى نفس الامر من غير فرض فارض كل من آحادها ممتاز عن الآخر فى الواقع والبرهان المذكور يجرى فى كل سلسلة متميزة الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامرى وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس فى مثل تلك السلسلة بل فى السلسلة التى آحادها تحدث بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز انفكاكها عن الملزوم وحينئذ يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما واجيب باختيار الشق الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية اى الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة منها انما تحدث

حصوله فلا يكون عدميا محضا بل له وجود من وجه وثبوت لمحله واتصاف بالتقدم والتأخر والقرب والبعد وكونه مرجحا لهذا دون غيره (قوله بان يكون مخصص الخ) ولا يذهب عليك انه مع كونه موجبا لكونه تعالى محلا للامور المتجددة وباطلا ببرهان التطبيق وغيره لا يجدى نفعا فانه كما انه لا بد لكل واحد من آحاد التعلقات من مرجح لا بد بجملتها ايضا من مرجح فحينئذ هذه السلسلة من التعلقات المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فيما لا يزال على السلسلة الاخرى المنتهية الى تعلق الارادة بالوجود فى الازل والحق ان التعلق امر اعتبارى ينتزع بعد تحقق المراد بالنسبة الى الارادة (قوله الاستعدادات الغير المتناهية الخ) وهى عندهم شروط لوجود المعلول والحركات الفلكية شروط لاستعداده وليست بشروط له حقيقة بل هى معدة لوجود المعلول (قوله فقد قيل) هذا القول على مجازات ماذكره السيد الشريف قدس سره فى حواشى حكمة العين من ان كون المهيئة موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات لانحصار الغير المتناهية بين المهيئة والوجود المفروض اولا

الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن ❁ قلت وانت تعلم ان لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد ❁ والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شئ

فى الذهن بتوجه الذهن الى الجانبين فمتى ينقطع التوجه تنقطع آحاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند الكل لا بمعنى اية جملة اخذت من آحادها الموجودة فى نفس الامر كان الباقى ازيد من المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على انقضاء جميعها وذلك محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب باطل مستلزم للنقيضين ايضا اذ على تقدير تعاقب التعلقات يكون كل تعلق حادثا زمانيا فعلى تقدير حدوث غير الواجب يلزم قدم البعض الذى هو الزمان الا ان يقال غاية اللازم قدم نوع الزمان المستلزم لقدم شخص الارادة القديمة ولا محذور فيه اذا كان هذا الجواب جوابا الزاميا للحكماء كجواب الشارح فيما سبق ويأتى منه فيما بعد من جواز حدوث العالم بمعدات سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب فى مقام الجواب التحقيقى المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لا شئ من اشخاص العالم وانواعه واجناسه بقديم فلا يطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب فلا يكون طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع فى الوسط قطعا ولجريان هذا الدليل فى المريد اخذه فى التفريع قطعا لجميع الاحتمالات (قوله وهم ظاهر) قطعى البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه او على النقض الاجمالى لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم الانحصار وذلك باطل (قوله يعقد عليه الانامل) كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة كالفضلاء (قوله والوجه الثالث) من الايراد على دليلهم النقض الاجمالى باجرائه فى قدم الحادث اليومى مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومى قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شئ آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شئ آخر فيلزم التسلسل واللوازم باسرها باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبنى على التقرير الثانى من التقريرين اللذين قدمناهما فى تقرير اصل دليلهم وهو

وانما حاصل كلامهم ان كل حادث لا يمكن تحقق جميع ما لا بد له منه فى الازل والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واذ لا يمكن الوجود بدون تمام العلة فوجوده مشروط بوجود حادث وننقل اليه الكلام وهلم جرا فيثبت ارتباط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية فيتمكنون من اثبات قدم ما ادعوا قدمه على التفصيل المذكور فى صدر المبحث

(قوله فليست الارادة ولا المريد) اشار بقوله ولا المريد الى نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات الى المريد اذ لا يتأتى واحد منها بدون واحد منهما فكما ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا لسلسلتها ايضا وان صدر عن بعض من يعتقد عليه الانامل بالاعتقاد وقال المحقق الشريف فى حاشية شرح حكمة العين فى مبحث اثبات الوجود الذهنى ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزمة انحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود (اللازم)

(قوله واجيب عنه) الجواب ليس مما يرضاه الحكماء اصلا اذ لا يقولون انه لو كان العالم حادثا لزم التسلسل (قوله فهى ذات جهتين) الحركة عندهم تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن من آنات وجوده فرد من المقولة وهى حالة شخصية سارية فى جميع اجزاء المحل منقسمة بانقسامه وهو الحركة بمعنى التوسط والثانى الحيثية التى تلزمها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة وهو الحركة بمعنى القطع والمعنى الاول امر ثابت مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود فى الخارج يمكن ارتباطه بالقديم واستناده اليه من غير واسطة والمعنى الثانى امر ممتد فى الخيال متجدد يتصف بالقرب والبعد بالنسبة الى الطرفين يصلح ان يكون مبدأ لصدور الحادث فالحركة الفلكية من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها يستند اليها الحوادث

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد

الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره الى آخره كما لا يخفى (قوله واجيب الى آخره) تلخيص الجواب عن النقض المذكور بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم باسره ويجوز الاول دون الثانى اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شئ من العالم قديما فالتسلسل اللازم فى حدوث العالم باسره تسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال عند الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل فى الامور المترتبة المتعاقبة وهو ليس بمحال عند الحكماء لجواز أن يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التى هى ذات جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه فى اصل دليلهم فمنع الجريان ههنا مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فى اصل دليلهم (قوله فهى ذات جهتين الى آخره) يعنى لا يمكن ان يكون القديم فى ذاته علة للحادث والا لزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لابد من امر يتوسط بينهما ولابد ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا لصدور الحادث عن القديم وما ذاك الا الحركة التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهى من حيث دوامها صادرة عن القديم من غير لزوم شئ من المحذورين ومن حيث ايجابها التجدد اوضاع الفلك يكون واسطة فى صدور الحوادث عن القديم

المفروض اولا (قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى الوجود) وذلك لان تعاقب الامور الى غير النهاية انما يتأتى عندهم بالحركة السرمدية التى لا يتأتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه تسلسلا فى الامور المجتمعة (قوله فهى ذات جهتين الاستمرار الخ) تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان احديهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة التى تلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة فى آن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

هو ابو العباس احمد ابن تيمية من افاضل الحنابلة والمجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده

(قوله وانت مما سبق خبير) قد سبق ان ليس بشئ (قوله بعض تصانيف ابن تيمة) ابو العباس احمد بن تيمة من افاضل الحنابلة الذين يقولون بالجهت والمكان ومن اصحاب الحديث ولما كان مذهبه اثبات المكان للواجب وهو العرش في زعمهم لم يكن له القول بحدوث العالم بجميع اجزائه فاكتفى بحدوث الاشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب (قوله قال الامام حجة الاسلام) اورد عليه بانهم لا يقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث لا اول لها عندهم والحركات غير متناهية فلا يتوجه عليهم هذا الايراد واجاب عنه الشارح في بعض كتبه بان كلامه مبنى على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا قلت فحينئذ يرجع الامر الى الوجه الخامس وكانه

لم يتعرض له ههنا لذلك واجاب باثبات لزوم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة

صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال امام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث

العوارض اللازمة فهي من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث (قوله وانت مما سبق خبير الخ) اى وانت مما سبق من انه يجوز ان يجعله الامر الحدث الذى هو علة الحدوث معدا للوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه تجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون اشخاص المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بذواتها في الوجود والحدوث وواسطة بعضها في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم

وهذا كما ترى مبنى على زعمهم الفاسد من كون الفاعل موجبا في افعاله (قوله وانت مما سبق خبير الى آخره) وانما اعاده ههنا ليكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم باسره بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم الجنسي بهذا الطريق ليس مجرد احتمال لا يلتفت اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمة في العرش (قوله من اجزاء العالم) الاولى من افراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ في محل النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر وليطابق قوله بان يكون فرد من افراد العالم (قوله وقال الامام حجة الاسلام الى آخر) حاصل رد الامام الغزالي ابطال لسندهم القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله وبين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان تكون تلك الواسطة ذات الحركة الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثاني باطل لانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة

من ذلك ليس الا كون فردا وهو الذى يسمونه الفرد المنتشر قديما وذلك لا يستلزم الا كون (وكذا) الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه انما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم (قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمة) هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهته ومكان قال انه لا فرق عند بداهته العقل بل ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص بخصوصه منه قديماً قال بقدم الجنس وتعاقب اشخاصه الغير المتناهية

وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلوكانت واسطة بين القديم والحادث المعين الموجود فى وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة فى صدور ذلك الحادث المعين فى وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه لرجحان من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها امان تكون كافية فى افاضة الوجود على ذلك الحادث اولا تكون وعلى الثانى لا تكون واسطة فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فامان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة فى بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه ان يقال يجوز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء متخالفة الحقيقة وتكون تلك الحركة باعتبار كل جزء منها واسطة فى صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك الجزء التوسط فى ذلك الوقت الحادث لا فى الازل ولا فى اوقات آخر اشار الى بطلانه ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرضه الكيفية المركبة من اجزاء متخالفة بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الوحد بل جميع اجزائها الفرضية الحالة فى اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة فى الحقيقة النوعية فلا يكون بعض تلك الاجزاء واسطة فى صدور حادث معين فى وقت دون وقت والبعض الآخر واسطة فى صدور حادث آخر فى وقت آخر غيرهما دون وقت بل لابد من اتفاقهما فى التوسط فى وقت واحد بل فى التوسط فى صدور معلول معين للقاعدة السابقة ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان ظهر امور ❀ الاول ان ليس مراد الامام من اجزاء الحركة الدائمة اجزاءها فى امتداد المسافة اذ ليس لها فى ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها افرادا شخصيا دائما ازلا وابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه فى حاشية التجريد حيث قال لا اجزاء لها فى امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء متخالفة وهذ المعنى السلبى لا يقتضى وجود الاجزاء ❀ الثانى ان معنى تشابه الاجزاء ماهو المتعارف عندهم من التماثل الذى هو الاتحاد فى النوع ومن غفل عنه قال معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطء ولا يخفى ان السرعة والبطء من اوصاف الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم اختلافها فى اقتضائها السرعة والبطء ففيه ان اجزاءها عند المنطقة تقتضى السرعة وعند القطبين تقتضى البطء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء المتماثلة لا تختلف فى اقتضاء السرعة والبطء فى الموضعين ليس لاختلاف الاجزاء فى الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر

(قوله صدر من مستمر متشابه الاجزاء) قد يتوهم ان المراد منه ان لايكون متخالفة الاجزاء فيشمل مالم يكن له اجزاء اصلا والا فقد سبق ان التوسط لايقبل القسمة اصلا ورد بان الحركة بمعنى التوسط سارية في جميع اجزاء المتحرك منقسمة بانقسامه فهي ذات اجزاء متشابهة وذلك لاينافي عدم انقسامها بانقسام المسافة

انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل

بالعكس بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل آخر كان السرعة والبطء في محلهما ايضا على تقدير تلك الحركة ❁ الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل ❁ الرابع ان اسناد الصدور الى الحركة المستمرة من قبيل اسناد الى السبب على تقدير كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في بعض الاوقات دون بعض ❁ الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على تسليم اصولهم الفاسدة كما اشرنا في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا التسلسل جائز عندهم ❁ السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيع الدائرة الابطال بابطال جميع احتمالات كون الحركة واسطة بينهما ❁ السابع فائدة التقييد بقوله متشابه الاجزاء بقي ان ما ابطله الامام سند اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لمجردة لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزاما لهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص (قوله فكيف صدر الى آخره) استفهام انكاري للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة والكيفية اللغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لايجب ان تكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل شاملة لغيرها تقول في جواب من قال كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفعلا او قائما الى غير ذلك فلا يتجه ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان تكون كيفية الشيء ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل المتأخر وان لم توجد الكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وان لم يكن له نجاد (قوله فما سبب تجددها الى آخره) استفهام حقيقي عن جنس سبب الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شيء آخر اذ لابد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح

(قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء) وهو الحركة بمعنى التوسط الحالة في ذات الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة بانقسامها لايقدح في ذلك قطعاً ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطوء في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لاتقبل القسمة اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لايكون له اجزاء متخالفة ولم تخالف لايكون له اجزاء سواء كان له اجزاء اصلا انتهى (قوله فما سبب تجددها في نفسها) اعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها

الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار (الممكن)
فلا تحتاج الى علة اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة
بل هي من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون اتصاف الحركة بها في نفس الامر محتاجاً الى علة قطعا

الممكن بنفسه الى احد طرفى الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشئ لنفسه بل هى امر آخر لامحالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل قولهم ليس مبدأ الحوادث الا الحركة التى هى ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة الحادثة مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاجت الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد فى الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور فى الاسباب هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير المتناهية مثلا معدات واسبابا لسلسلة الحوادث المتعاقبة فى العنصريات وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة أخر ايضا فحينئذ يلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما لايلزم لو لم تحتج تلك الدورات الحادثة الى اسباب أخر وليس كذلك لما عرفت وبرد على الامام ان لا جزء للحركة بمعنى التوسط فى امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد للحركة بمعنى القطع وهى امر موهوم عندهم لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة فى نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة عندهم لكنها ليس من قبيل مايخترعه الوهم من عند نفسه كانياب الغوال بل لها وجود فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج بناء على ان لها منشأ الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة فى الفلك بالآن السيال وكل موجود حادث ولو فى نفس الامر يحتاج الى سبب حادث فى نفس الامر وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة فى ضمن وجود الكل فلها نحو من الوجود المقابل للعدم كما حققه الشارح فى بعض كتبه والكل ليس بشئ اما السؤال بوجهيه فلان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث العنصرية بل لوازمها الموجودة فى الخارج بل مرعية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حتى ان لتلك الكواكب فى هذه الحالات تأثيرات متخالفة فى العنصريات بسببها تتفاوت الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل فى اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة فى الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة فى الخارج مع وصف الامتداد لامطلقا كيف وقد خرج اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجئ من الشارح ان ما وجد آحاده متعاقبة له نحو آخر من الوجود الخارجى واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة فى الخارج لاتكون معدة مؤثرة فى عالم العناصر ولاسببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه القريب هو الاتصالات واما الجواب عن الثانى فلان اجزاء الفرضية اذا كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر

واما حقيقة الكلام فيما بعد قول الشارح قلت التجدد

آنفا من انه لابد لكل حادث موجود من علة حادثة

كالجمرة الدوارة يرى منها شكل مدور وليس فى الحقيقة شئ كذلك بل هو موهوم

اى عندنا لحلا

كالاجسام الفلكية فان كلا منها مقدار متصل قار الذات

(قوله قلت) حاصل هذا القول اثبات لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة بما يعترفون به من وقوع التسلسل فى الامور المتعاقبة

واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شئ

لم تكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم (قوله واعترض عليه الى آخره) جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق الثانى من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل فى الاسباب ومنع بطلانه مستندا بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل فى الامور المتعاقبة لا فى الامور المجتمعة ليكون محالا وانت خبير بان الامام سئل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن اعتراض الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق متجدد آخر سابق عليه بان يكون كل دورة سابقة مثلا علة معدة للدورة المسبوقة فغاية ما لزم ههنا ايضا هو التسلسل فى الامور المتعاقبة لا فى المجتمعة (قوله قلت التجدد الى آخره) جواب عن الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذى هو استحالة التسلسل اللازم تحرير ان مراد الامام من التسلسل الذى الزمه لكلامهم التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة من حيث تجددها الذى هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الآخر يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة اما فى حال عدم الجزء او فى حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث تجددها يلزم ذلك التسلسل المحال اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شئ من اجزاء الحركة لم تكن الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه الى آخره ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه فى الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا كما فى قولهم الفعل المضارع موضوع للتجدد فحينئذ لا تعرض فى كلام الامام لعدم الجزء الحادث مع انه سيجد التسلسل اما فى حال عدمه او فى حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى حدوث شئ بعد عدم شئ آخر قبله ففيه تحرير المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث شريف لا يحل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم وحدوثه ولا بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة فى صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار فى امتناع عدم جزء من الحركة بل فى امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلابد لعدمه الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما والكل محال مستلزم للتسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال والجواب ان مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام

(قوله التجدد) حاصله ان التجدد لا يتصور الا بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود واذ لولا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما بالكلية فلا يكون متجددا وسبب العدم لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار الوجود والعدم جميعا فان مجموعها علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها فلابد ان يستند الى حادث آخر الى آخر ما ذكره والجواب عنه ان الارادة الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئى فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفائها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئى وهكذا اوذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئى فانتفاء هذا الوضع فى الآن الثانى لانتفاء علته حيث لم يتعلق الارادة الا بوجوده الآنى وبالجملة ان علة عدم الحركة فى الآن الثانى

(قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد) اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر (فى) متجددة متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية

امر مستمر دائمی (قوله فلابد لعدمه من علة الخ) وذلك ضروری وكون الحركة متجددة لذاتها ومقتضية بل كونها نفس التجدد والتقضی لا یستلزم عدم احتیاجها فی وقوع احد الطرفین الی العلة وذلك لأن تجدد الحركة

والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم (قوله فلابد لعدمه عن علة حادثة) ضرورة احتیاج الحادثة فی كلا طرفی وجوده وعدمه الی علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومقتضية بل كونه عبارة عن التجدد والتقضی

وحدوث شیء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلابد لعدمه من علة

فی الزام الحكماء بانه اذا لم یمكن صدور الحادث عن القدیم الا بواسطة حادث آخر معه یلزمهم ذلك التسلسل المستحیل وان لزمهم مع ذلك محال آخر هو ابدیة كل حادث ولا ضرر فیه للامام ولا لغیره من المتكلمین اذ لا یلزم شیء من المحالین لهم بناء علی ما قدمه من ان تعلق الارادة فی الازل كاف فی وجود الحوادث فی اوقاتها من غیر لزوم تسلسل ولا ابدیة شیء من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤید لمطلوبنا نعم یرد علی الشارح من طرف الحكماء منع قوی سنشیر الیه ویرد علیه ایضا ان الظاهر فی نصرة الامام ان یقول اذا حدث جزء من الحركة فلابد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غیر الحركة وعلی الثانی بطل انحصار الواسطة فی الحركة مع انه یستلزم التسلسل المحال وعلی الاول ننقل الكلام الی تلك الحركة الحادثة فیلزم التسلسل المحال فی تلك الحركات المجامعة مع الحركة الاولی فی الوجود المترتبة علی ما اشرنا وبذلك یندفع الاعتراض السابق عن الامام ایضا لان كلام الامام فی العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما فی الجزء السابق المعد وان حمل مراد المتعرض علی ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هی استعداد الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنی القطع وذلك الاستعداد الحادث مستند الی ذات الحركة بمعنی التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق الذی هو استعدادها للجزء السابق من الحركة بناء علی ان الحركة بمعنی التوسط المقتضیة لتجدد اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها فی كل آن یفرض فهی بذاتها تقتضی تعاقب تلك الاستعدادات علی مادة الفلك ولما لم یمكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق فهی بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضی حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجود المشروط بزوال سابقه فلا دور ولا تسلسل فی الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الی الحركة بمعنی التوسط القدیمة بالشخص عندهم بل غایة اللازم لهم هو التسلسل فی تلك الاستعدادات المتعاقبة المتواردة علی مادة الفلك وهو جائز عندهم لم یندفع بما ذكره كما ستعرف (قوله فلابد لعدمه الخ) ای لعدمها الحادث من علة حادثة عند حدوثه ولو كانت تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن عدمه وهذا قطعی لما قدمنا من استحالة ترجیح الممكن بنفسه

علی ما حققه الشارح رحمه الله تعالی فی حواشیه علی الشرح الجدید للتجرید لا یستلزم عدم احتیاجها فی عدمها الحادث وتقضیها الی علة حادثة كما لا یستلزم ذلك عدم احتیاجها فی وجودها الی علة حادثة كما لا یخفی واما من قال انه یجوز ان یكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غیر حاجة لها فی ذلك الی امر حادث وصححه بانه لا یلزم من علتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لأن الممتنع لذاته هو ما لا یجوز له وجود اصلا لذاته لا ان یمتنع وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود فی الزمان الثانی فقد غفل عن لزوم اجتماع النقیضین فی آن واحد لان الذات لو كانت علة موجبة لعدمها بعد وجودها علی ما هو مقتضی العلة التامة كانت آن وجودها معدومة ایضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

الموجبة وانه جمع بین النقیضین فی آن واحد واما القول لجواز كون هذا العدم ضروریا بنفسه غیر محتاج الی لعلة وذلك لكون وجود الحركة فی الزمان الثانی ممتنعا لذاته فكلام سخیف بین البطلان فان امتناع وجود الحركة فی الزمان الثانی لو كان مستندا الی الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم فی الزمان الذی بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصیل هكذا قال الشارح رحمه الله تعالی فی بعض تصانیفه

الى احد جانبى الوجود والعدم ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كما قيل لان الممتنع بالذات ما كان ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذى هو العدم بعد الوجود بل لان علتها له بشرط وجودها المعدله لا من حيث هى هى والامكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان يكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك فى سطحه تلك النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هى فى كل آن يفرض فى موضع آخر بحيث لا تستقر فى موضع فى اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه المتكلمون ونسبوا السرعة والبطء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين كمحيطى دائرتى ميل من دوائر الميول المتقاطعة فى القطبين وفرضنا ان تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الآخر فمادامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما توجد بعض اجزائها الخارجة من القوة الى الفعل بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا توجد الحركة فيما بينهما الا فى آن وصول النقطة الى الحد الثانى ولما لم تستقر فى ذلك الحد فى اكثر من آن واحد جاوز ذلك الحد وشرع فى اجزاء جزء آخر من الحركة بمعنى القطع فالعدم الجزء الاول اعنى الحركة فيما بين الحدين فى كل آن يفرض عقيب وصولها الى الحد الثانى ولا يمكن ذلك الشروع قبل وصولها الى الحد الثانى فظهر ان كل جزء من مفروض فيما بين كان خروج جميع اجزائه من المبدأ الى المنتهى تدريجا يحصل شيئا فشيئا فى الزمان وظهر ايضا ان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآنى والمقتضى لوجوده التدريجى والآنى بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عليها الطارى لانها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين فحينئذ نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هى مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء

ونقضها انما هو من قضية علة اوجبت للمتحرك تلك الهيئة وامتناع ثباتها واستحالة بقاء فردها فى الآن الثانى بعد تقوم حقيقتها وتحصل مهيتها وكونها حركة باقتضاء العلة المتجددة وكذلك الامر فى امتناع سبق العدم على الازمان وطريانه عليه وامتناع الوجود بعد العدم وما قيل ان الامتناع والوجوب اخوان فى ضدية الامكان فلما جوزا امتناع الوجود الخاص لذاته وهو الوجود بعد العدم فما بالهم لا يجوزون امتناع العدم الخاص لذاته فينسد عليهم باب اثبات الواجب كل الامتداد ليس بشئ لان الخصوصية اما ان تعتبر فى جانب المقتضى مثلا الموجود المأخوذ بوصف اقتران الزمان فيكون مركبا محتاجا الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما ان تعتبر فى جانب المعلول المقتضى فيكون العلة هى الذات من حيث هو هو فيلزم ان يكون معدوما فى ان الوجود وبالعكس

حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها

(قوله وتلك العلة اما امر موجود) اى تلك العلة الحادثة مع عدمه الحادث اما مفرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الآخر عدم امر موجود ليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض الآخر عدم امر موجود اذا الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله نقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس كان يكون العلة فى مرتبة واحدة موجودين ان تصاعدا او عدمى موجودين او مركبين مندرج فى هذا الشق واما الوسطة باختلاط القسمين او الاقسام فى مراتب سلسلة واحدة من سلسلة جانبى الوجود والعدم فستعرف اندراجها فى الحصر والمراد من الامر الموجود ماهو الموجود فى نفس الامر لا الموجود الخارجى فقط لجريان برهان التطبيق والتضائف فى استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود فى نفس الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرا موجودا فى نفس الامر لا موجودا فى الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لا يقال فعلى هذا يدخل عدم امر موجود فى الشق الاول لان ذلك العدم موجود فى نفس الامر لانا نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودى الذى ليس عدم امر وجودى ولو سلم فليختص بقرينة المقابلة اذ المراد فى اثناله ماعدا الخاص ۞ ثم نقول الظاهر من الامر الموجود لعدم شئ موجود اقسام ۞ الاول ان يكون ذلك الامر الموجود مزيلا لامر موجود معتبر فى جملة علته التامة فينعدم المعلول الموجود ۞ الثانى ان لا يكون مزيلا لموجود من علته لكن يكون مانعا عن تأثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون مزيلا لامر موجود معتبر فى جملة علته التامة وهو عدم الموانع فتنعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم المعلول ثانيا ۞ الثالث ان يكون مؤثرا فى نفس المعلول الموجود اولا ويكون مزيلا لوجوده اولا فيتأثر منه العلة التامة ثانيا فينعدم كما اذا ظهر مانع فى اثناء حركة المفتاح لعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولليد ثانيا ولما كان التقدم بالذات معتبرا فى العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد فكان عدم المعلول هنا علة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شئ من اجزاء علته التامة لم يمكن عدم شئ اصلا اذ نقول ذلك الجزء المنعدم لا ينعدم

(قوله حادثة) ولا يجوز ان تكون قديمة لحدوث المعلول الذى هو عدم جزء من الحركة وهكذا فيلزم التسلسل فى العلل (قوله وتلك العلة) فى هذا المقام تعقيد عظيم فان كان المراد منها علل اعدام اجزاء الحركة فهى متعاقبة لتعاقب اجزاء الحركة فيكون حالها كحالها فى عدم جريان البرهان او سلسلة العلل الغير المتناهية التى هى وسائط فى استناد عدم جزء من الحركة الى القديم عليه انا لا نسلم انها موجودة مجتمعة لجواز بقاء عدم الجزء ببقاء الطبيعة المشتركة التى هى العلة مع تعاقب افرادها على انه على التقديرين لا معنى لنقل الكلام الى علتها لانه حينئذ يكون كل لاحق منها مستندا الى ما قبله لا الى نهاية والطبيعة الى العلة القديمة الثابتة مع ان المناسب فى العبارة ان يقول فاعدام اجزاء الحركة او يقول فلا بد لعدمه من علة حادثة وننقل الكلام الى علتها وعلتها او تلك العلل اما امر موجود الى آخر ما ذكر وان كان المراد منها العلة القريبة لعدم جزء من الحركة التى هى امر واحد فلا يجرى فيها الاحتمالات الثلاثة ولا يخلو من التزيد فيها وتحصيل السلسلة والتطبيق بين احادها لعدم التعدد فيها والتكثير فى افرادها ولا شك انه ليس المراد منه تركبها من امر موجود وعدم امر موجود لانه مع عدم الفائدة داخل فى احد القسمين ولا يرتبط

اى على شق الاول من الترديد هو قوله اما امر موجود

عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى
يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة

بذاته بل بانعدام شئ من اجزاء علته التامة ونقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم
وهكذا فلو انعدم موجود لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلابد من الانتهاء
الى مايطرأ عليه العدم بالذات ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر
هذا فنقول بناء على هذا الظاهر تعرض الشارح ههنا للشق الاول لاستيفاء
جميع الاحتمالات العقلية فى مقام الالزام لكن ذلك الظاهر خلاف التحقيق لان
مافرض مؤثرا فى نفس المعلول اولا لايكون مزيلا لوجودها لمتحقق بان يجعله غير
متحقق فى وقته فان محال ولذا قالوا هناك ضرورة بشرط المحمول وانما شانه
المنع عن وجوده فى الزمان الثانى لزمان وجوده المتحقق وذلك الوجود الممنوع
لم يتحقق بعد وتحققه مشروط بارتفاع المانع فهذا المزيل انما ازال جزء ارتفاع
المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول مستند الى عدم جزء من اجزاء
علة وجوده فى التحقيق سواء كان ذلك الجزء عدم ارتفاع المانع اوغيره لا الى امر
موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول هوايضا انما عدم فى الزمان الثانى
لانتفاء جزء من اجزائه علته التامة وذلك الجزء المنتفى هو ارتفاع المانع عن استمرار
ذلك الارتفاع وتحققه فى الزمان الثانى وهكذا فى كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا
هو تسلسل الامور الانتزاعية التى هى اعدام الاعدام ولا استحالة فيه مع ان ماتجب
استناده الى العدم عندهم هو عدم الوجود لاعدم العدم بل هو كثيرا مايستند
الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس الى نفسه فى هذه المادة ولذا قالوا عدم
الموجود لايستند الا الى العدم (قوله وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك
الموجود) الحادث فنقول لابد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض
الموجب على رأيكم من علة حادثة هى اما امر موجود ايضا اوعدم امر موجود
كارتفاع المانع الموجود الذى يمنع وجوده اومركب منهما فان كان امرا موجودا
ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة
المترتبة يعنى ان كانت العلة الحادثة فى جميع المراتب امرا موجودا فى جميع المراتب
الغير المتناهية يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة فى الوجود فى زمان وجود العلة
الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض الآخر وكذا
الكلام فى قوله وعلى الثانى الخ اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر موجود
ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كان عدم امر موجود فى جميع المراتب يلزم
التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة التى هذه الاعدام اعدام لها بخلاف
قوله وعلى الثالث الخ اذ لوكان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها
مركبة من القسمين فى جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميمه الا فى

(قوله حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة) وذلك لان حدوث عدم جزء الحركة فى ان يستلزم كون حدوث علة الموجودة ايضا فى ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه العلة الموجودة يكون فى ذلك الان وكذا الى غير النهاية فيكون حدوثات جميع تلك العلل الموجودة مجتمعة لامتعاقبة

(بقوله)

بقوله لابد ان يكون احد القسمين اوكلاهما غير متناهية ضرورة ان كلا القسمين على هذا يكونان غير متناهيين فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير ان يكون العلة مركبة من القسمين فى الجملة سواء فى جميع المراتب او فى بعضها ننقل الكلام اليها مرة بعد اخرى فحينئذ لابد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور الموجودة وتلك الاعدام اوكلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة فى جميع المراتب الغير المتناهية فيلزم عدم تناهى كلا القسمين او فى بعض المراتب ويكون العلة فى بعض آخر هو الامر الموجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الموجودات او يكون العلة فى بعض آخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهى قسم الاعدام وفى هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين فى سلسلة واحدة او يكون العلة البعض الآخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب بان يوجد احدهما فى مرتبة والآخر فى مرتبة الاخرى فحينئذ لما لم يكن المراتب متناهية فاما ان يكون احدهما متناهيا والآخر غير متناه فيلزم عدم تناهى احدهما واما ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفى هذا الاحتمال يجتمع الاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة ففى هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة الى جميع مراتب بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج فى الحصر المذكور اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلاثة فى سلسلة واحدة وعلم حال جميع الاحتمالات اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت عدم امر موجود ايجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة يجتمع الموجود ان مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل فى الموجودات المجتمعة فى الوجود ولو فى آن اما فى احد الجانبين او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين بما فى جميع المراتب دون حكم الشق الثالث اذ لو عممهما فى بعض المراتب لتوقف العلم بلزوم التسلسل فى الشق الاول على العلم بلزومه فى الشق الاخيرين وكذا الكلام فى الشق الثانى ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الواجب موقوف على واحد من المفاسد ثم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة منها وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة فى جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات فى جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات فى جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات فى الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض فى مراتب سلسلة واحدة مبدأة

لما كانت العلة مركبة من القسمين

قد مر ما ورد على الحصر ٩١

عدم جزء الحركة

اى وجود العلة

اى وجود العلة الاخيرة

اى عدم العلة الاخيرة

لما اشار المحشى فى قوله يعنى ان كانت العلة الحادثة فى جميع المراتب فى شق الاول وفى الثانى بقوله فان كانت امر موجود فى جميع ٩٢

(قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام الخ) انت خبير بانه لو فرض ترتب هذه الاعدام وتمايزها على
هذا النحو لا شك فى جريان البرهان فى نفس الاعدام من غير نقل الكلام الى ملكاتها والاستعانة بموجودها (قوله
لابد ان يكون احد القسمين الخ) والاوجه مع بعده ان اراد علل عدم جزء الحركة التى وسائط بينه وبين
العلة القديمة وحق العبارة ان يقول لابد له من علة حادثة وينقل الكلام الى علة تلك العلة وهكذا فهى اما
امور موجودة او اعدام
امور موجودة او بعضها
امور موجودة وبعضها
اعدام امور موجودة
حتى يلزم التسلسل فى
الامور المجتمعة المرتبة
الوجود على التقادير الثلاثة
(قوله او كلاهما غير متناهية)
وذلك لانه لا يمكن استناد
الحادث الى القديم الا بواسطة
الحوادث غير متناهية لئلا
يلزم قدمه ولا يحصل عدم
التناهى من انضمام المتناهى
الى المتناهى فلابد من عدم
تناهى احد القسمين او كليهما
فان قيل يجوز ان يكون
هناك سلاسل موجودات
ومعدومات غير متناهية

(قوله لا يكون عدمه علة لعدم)
ولان المعلول يجب وجوده
عند وجود جميع علله
ويمتنع تخلف عنها فلا
يتصور الا لعدم واحد
من تلك العلل (قوله
فيلزم التسلسل فى
الموجودات التى هذه
الاعدام اعدام لها) وذلك
لان الامر الموجود الذى هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة
عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير النهاية
فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة فى الوجود
وقوله هذه الاعدام اشار الى الاعدام التى يكون لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود (قوله وعلى الثالث
لابد ان يكون) بعض علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها معدوما لابد ان يكون حد القسمين الذين (عدم)

وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون
وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه
الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة
وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية

من احد الاقسام الثلاثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او الاثنان منها او كل واحد
من الثلاثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما فى احد الجانبين او كليهما لكان اوضح
واولى (قوله يكون ذلك العدم) عدم جزء من اجزاء علته مسلم اذ لا شبهة ان الاستعداد
لذلك الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم
ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان يكون مقتضية لعدم كل استعداد
حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية
الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا محذور
فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم فى نفسه اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة فيما
بين الحدين لكنه تسلسل فى الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل اللازم لهم فى انقسام
المقدار المتناهى الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا تقف عند حد ولا محذور فيه عندهم
ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك الاستعداد الحادث لانهم
قالوا ان استعدادات المادة امور موجودة فى الخارج متفاوتة بالقرب والبعد فعند
عدمه الحادث لابد له من علة حادثة وننقل الكلام اليها الى ان يلزم التسلسل المحال
قلت نعم لابد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة لكن تلك العلة الحادثة هى عدم
اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد المذكور بعد وصول النقطة الى الحد
الثانى ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك الاستعداد الموجود فيما بين الحدين من جملة
علة وجوده ولا نسلم لزوم التسلسل المحال اذ لو نقل الكلام الى الاقتضاء الحادث فيما
بين الحدين ننقله الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا فى كل مرتبة فغاية الامر يلزمهم
التسلسل فى الاقتضاآت المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل فى الامور الانتزاعية كالملازمات
وهى تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا والاستحالة فيه ايضا (قوله فيلزم التسلسل)
اى على تقدير ان يكون العلة عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة

وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

عدم الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود آخر وهكذا فى كل مرتبة فوقهما يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى جانب وجود الجزء بناء على ان كل امر موجود من هذه الموجودات التى اعدامها متسلسلة يكون علة لوجود ماتحته وعلة العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة وعللا لوجود الجزء فتكون مجامعة معه ولو فى آن ﴿ **قوله** والحاصل الى آخره ﴾ جمع للاقوال المتشتتة مع زيادة فائدة بوجهين ❀ الاول تعيين الجانب الذى تسلسل فيه الموجودات من جانبى الوجود والعدم لان ماسبق ساكت عن التصريح بهذه الفائدة ❀ الثانى دفع ما يرد على الحصر فى الشقوق المذكورة بانه يجوز ان تكون العلة الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجودا وعدم عدم عدم امر موجود باضافة ثلاثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام ومافوقها الا الى نهاية وسائط غير متناهية ليس شئ منها امرا موجودا ولا عدم امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بتحرير ان مرادنا من الامر الموجود فى الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذى اضيف اليه العدم فى الشق الثانى وفى الشق الثالث اعم مما يستلزمه بناء على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود فى احد الجانبين او كليهما باى وجه كان فيدخل مثل عدم عدم المانع وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه زوجا فى الشق الاول اذا انفرد فى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثانى ويدخل مثل عدم عدم عدم المانع وكذا كل ما كان الاعدام المضافة فيه فردا فى الشق الثانى اذا انفرد وفى الشق الثالث اذا تركب مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع لا بما قيل العدم الذى يكون سببا لعدم الجزء من الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه امرا اعتباريا من علة كل موجود خارجى بل يقال الكلام فى العلة الحادثة مع عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتبارى حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا فى وقت آخر غير وقت حدوث ذلك العدم لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا فى نفس الامر مع ذلك العدم الحادث

على سبيل التشابك بان يكون سلسلة الموجودات ثم المعدومات ثم الموجودات ثم المعدومات وهكذا او ان كان كل واحد من السلاسل متناهية فلا يلزم التسلسل المستحيل قلت بل يلزم فى نفس سلاسل الموجودات فتدبر (قوله والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة) ممنوع لجواز ان يكون متعاقبة كل سابق منها معد اللاحق فى وجوده فى الآن ويبقى عدم جزء الحركة ببقاء الطبيعة المشتركة بين افراد تلك المعدات واى دليل حكم

هما الامور الموجودة التى هى علل للبعض الموجود وتلك الاعدام التى هى علل للبعض الذى هو عدم امر موجود اوكلاهما غير متناهية (قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة) اما اذا كان الغير المتناهية هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث كامر منه رحمه الله

امافى حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه

فلايخلو من ان يكون عدم امر وجودى اوعدم عدم امر وجودى اومستلزما لاحدهما فى واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل تقدير يندرج فى احدالشقوق المذكورة ويلزم التسلسل المحال نعم لوحمل الموجود فى كلامه على الموجود الخارجى لم يندفع ذلك بشئ لكن عرفت عدم ضرورة تلجى اليه (قوله امافى حال وجوده السابق) يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين المتنافيين بناء على ان المتصلة المطوية فى الدليل القائلة بان عدمه الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود اوعدم عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية واما بسبب عدم امر وجود فى جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا ينتج بانضمام الكبريين المتصلين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الى آخره منفصلة مانعة الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ماسبق ويحتمل ان يكون الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور فى الحالين بناء على ان المنفصلة المطوية ذات اجزاء ثلاثة ثالثها قولنا واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة الى الكبرى الثالثة على الوجه الذى ذكرنا (قوله لان عدمه) الحادث المستمر بعد حدوثه ابدا (ان كان حادثا بسبب) حدوث (امر موجود) يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة (او) بسبب حدوث (عدم امر) كعدم ارتفاع الموانع (يستلزم) ذلك العدم (حدوث امر موجود) فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى هو العدم الحادث وقت عدم الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء ولو فى آن (كعدم المانع) عن وجود الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع من اجزاء العلة التامة لوجوده (المستلزم) ذلك العدم الاول (لوجود المانع) بناء على ان رفع السالبة المحصلة نقيض مساو للموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة المعدولة كذلك يعنى ان كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية (يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة) ذاتا اوزمانا (المجتمعة) فى الوجود ولو فى آن واحد (الحادثة فى حال عدمه) اى فى حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم ففى الضمير استخدام بناء على انه سيجد التسلسل المذكور باعتبار الامر الثانى من هذين الامرين فى سلسلة الموانع المتعاقبة فى الحدوث زمانا المجامعة مع اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو مرجع الضمير فى قوله فاذا عدم جزء من الحركة الا

(ان)

عليه بالبطلان (قوله وعدم امر يستلزم حدوث امر) سواء كان موجودا خارجيا اولا ويكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود جزء الحركة وهو لايكون امرا اعتباريا فلايرد تجويز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتبارى كالامكان

تعالى ومنا (قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود) فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود فى قوله وتلك العلة امامر موجود مايعم المانع وغيره لايقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لايستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلب لايستلزم الا الوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان العدم الذى يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على مامر فى ابطال الشق الثانى وظاهر ان الموجود الحادث الذى هو علة لوجودها حادث لايكون امرا اعتباريا

ان يحمل تنكير الجزء فى ذلك القول على الوحدة الجنسية اوالنوعية لاعلى الوحدة الشخصية فلا استخدام لكنه خلاف الظاهر وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحدوث امر موجود آخر وحدوث الموجود الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ❀ الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك العدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثانى لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدمه وحدوث هذا العدم الثانى لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة فى اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء فى هاتين الصورتين ولا فى كون بعضها علة للبعض الآخر فيهما لكن فى الصورة الاولى بلا واسطة وفى الثانية بواسطة واحدة هى عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود فى الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذى يليه من تحته وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذى يليه ولزوم من هذا ان يكون كل من هذه الاعدام علة للعدم الذى تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة لعدم الجزء ❀ الثالثة ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث ذلك العدم الثانى لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وحدوث العدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادثة بالفعل بعضها علة للبعض الآخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود آخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية ايضا فقوله ان كان بسبب امر موجود شامل للصورتين الاولين ولا يقدح دخول الاعدام فى الصورة الثانية فى سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم امر موجود لا عدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود مختص بالصورة الثالثة وبما حررنا من ان المراد بالموانع فى كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن عدم موجود آخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم عدم المانع فى جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات غير متناهية فتأمل فى هذا المقام اذ قد زل فيه كثير من الاقدام بقى ههنا كلام يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفى وجود الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض من علة حادثة هى اما امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم

(في الازمنة الماضية)

(اى كل امر موجود فى الرتبة السابعة علة لوجود امر موجود فى الرتبة الثامنة)

(كل عدم الارتفاع من اعدام الارتفاعات)

(كما كان حصول حال وجوده السابق)

(او وجود المانع عن عدم ذلك الموجود وهو علة لوجوده)

(علة لوجود امر موجود فى المرتبة السابعة وفى كونه فى هذه المرتبة علة لوجود امر موجود فى المرتبة السادسة وهكذا الى المعلول الاخير من جانب الازل)

وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث ❀ فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع

تسلسل الموجودات المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود فى جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام موجود آخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ماذكره من ان الموجود الذى كان عدمه علة لعدم موجود آخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات فى الحالين او فى احدهما والجواب لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ماذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام استعداد سابق وهكذا فى كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار علل كل جزء على حدة اى علل عدمه اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعته وباعتبار علل الاجزاء المتعاقبة زمانا الحادثة معها متعاقبة الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء علة واحدة فقط ولاجل ان مراده لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين معا صح ايراده الآتى بقوله فان قلت الى آخره المختص بلزوم التسلسل بالاعتبار الثانى والا لم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ فى عدم جزء واحد لا فى عدم كل جزء من تلك الاجزاء المتعاقبة الغير المتناهية (**قوله** وان كان بسبب عدم امر موجود) او ما يستلزمه من عدم عدم عدم امر موجود وامثاله مما كان الاعدام المضافة فردا كما اشرنا اليه وللاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امرا موجودا كالتوصيف للتعميم فى قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه الى آخره) اذ الطائر فى العرف العام لا يشتمل مثل الذباب (**قوله** فان قلت الى آخره) منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومورده الملازمة المذكورة فى الشق الاول مستندا بسندين مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا فى بطلان التسلسل امرين احدهما الترتب الذاتى المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطا للبعض الآخر وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة فى الوجود ولو فى آن واحد (**قوله** لا يلزم الترتب بين تلك الموانع) اى موانع الاجزاء المتعاقبة اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذى هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتى لا بين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التى هى اعدام

(قوله فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ) يعنى لا نسلم انه يلزم التسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة من طريان العدم على اجزاء الحركة لجواز ان تكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع المستلزم لوجوده فلا يجزى البرهان لان الترتب انما هو بين عدم الاعدام وهى غير مجتمعة والموانع وان سلم انها مجتمعة فهى غير مترتبة (قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع) وذلك لان المفروض كون كل من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض

حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لايلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها

ارتفاع الموانع عن الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث كالاجزاء ولو سلم ان ملزوماتها مترتبة فالترتب الذاتى بين لوازمها التى هى تلك الموانع ممنوع ايضا اذ لما جاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما قالوا فى اللوازم الثلثة للعقل الاول وهى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادر عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر فى العلية فما ظنك فى لوازم علل مترتبة متعاقبة فى الحدوث زمانا وما قيل فى نفى الترتب الذاتى ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما لاترتب بين تلك العدمات فكذا لاترتب بين تلك الموانع التى هى علل لتلك العدمات اذ لاتوقف بينها وهو ظاهر ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لاالى عدم عدم المانع والكلام فيه الثانى لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الآخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفا على وجوده ووجوده متوقفا على عدم سابقه بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق كان متوقفا على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام فى اعدام باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعددة وبين وجوداتها نعم كل من تلك الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء كذلك لازم لعدم ذلك الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة الواحدة لاتجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم الامور المتعددة المترتبة لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتى بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وهكذا فى كل مرتبة لاالى نهاية كما عرفت فى الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض الآخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لاذاتا ولا زمانا لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا بل لايلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة وبذلك يختل جميع ما ذكره ههنا فى نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام (**قوله** بل لايلزم اجتماع الى آخره) كلمة بل للترقى فى عدم لزوم التسلسل المحال عندهم ببيان انتفاء الشرطين المذكورين معا (**قوله** لجواز ان يكون حدوثها) اى حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرضنا ان المانع عن وجود

ولوكان آنا كافيا فى انتفاء ماهو مانع عنه ❁ قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود يلزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب

الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على سطح الفلك الى الحد الثانى فان ذلك الوصول آنى لا يستقر فى اكثر من آن واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المنعدم الى الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفى فى وجود المعلول بل لابد من المقتضى ايضا وليس هنا ما يقتضى وجوده بل ما يقتضى عدمه بعد ذلك ابدا وهو امتناع اعادة المعدوم بعينه عندهم كما سيجئ لا يقال لا وجه للاقتصار فى هذا السؤال والجواب على عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان فى انفس موانع الاجزاء ايضا بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها الى آخره لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج فى قوله ان كان بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود المانع على ان الاقتصار ههنا وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ماهو التحقيق عندهم من ان علة العدم عدم العلة لا غير (قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) اى موانع وجودات الاجزاء المتعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعده فبين حدوثى كل مانعين متواليين من موانع الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزمانى الكافى فى جريان البرهان اذ من الاتصالات الفلكية ما يتراخى عن سابقه بكثير من الزمان فحينئذ لا يخلو اما ان يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء الحركة التى كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها فى الوجود قطعا مع كونها متعاقبة فى الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت فى الوجود وتلخيص الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب ما يفيد صحة جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل فى الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور ايضا سواء كانت تلك الموانع المتعاقبة فى الحدوث ابدية بعد حدوثها اولم تكن وذلك التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور فى استحالة الكل

(قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث الخ) يعنى ان الموانع لما كانت موانع لافراد الحركات المتعاقبة فى الحدوث لا بد ان تكون متعاقبة لحذاء تلك الافراد فى الحدوث فتكون مترتبة بحسب الزمان وان لم تكن مترتبة بحسب الزمان بنفسها وبحسب الذات فان اجتمعت فى الوجود ايضا بان لا يقتضى كل سابق منها بل يستمر الى حدوث اللواحق ثم المراد و يجرى البرهان

(قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) يعنى لا يجب فى لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض بل يكفى فى ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان

(قوله الى علة عدمها) اى الى علة عدم كل مانع اذلابد لكل عدم حادث من علة حادثة ونقلنا الكلام الى علة هذه العلة الحادثة وهكذا الى غير النهاية ولايخلو هذه العلل الحادثة امان تكون موانع موجودة او اعداما مستلزمة لها فيلزم التسلسل المستحيل وقد عدم كل مانع واما ان تكون اعداما العلل وجوده المترتبة فيلزم ذلك التسلسل وقت وجود كل مانع وانما يكون ذلك التسلسل مستحيلا لكون هذه العلل مترتبة مجتمعة فى الوجود اما الترتب فظاهر واما الاجتماع فلان علة وجود المانع لابدان تكون موجودة متحققة بجميع اجزائها حال وجود المانع والا فانتفاء جزء منها يستلزم انتفاء العلة التامة اذ لاشك ان هذه العلل الغير المتناهية من المتممات لعلة وجود المانع فانتفاء واحد منها يوجب انتفاء العلة التامة فيستحيل وجود المانع وهذا هو المراد مما اورده فى هذا المقام وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل فى الموجودات على هذا الوجه لوكانت علة العدم امرا حادثا وهو غير مسلم قد حققنا سابقا ان علة وعدم الحركة فى الآن الثانى هى عدم ارادة وجودها فيه وهو امر دائمى مستمر ثم لو فرض انها امر حادث فكيف يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود لم لايجوز ان يكون معدات لاتجتمع فى الوجود كما هو شان علة كل متجدد وجودا كان او عدما هذا

(قوله وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الخ) ان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث فى الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عن وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة فى الوجود اذ لابد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة فى الحدوث دفعة اذ لابد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لابد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة فى هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحدوثات المتوقف بعضها على بعض واقعة فى آن واحد فيكون تلك العلل مترتبة فى الحدوث ومجتمعة فى الوجود ولما كانت العلة الموجبة لحدوث مانع الشئ مانعا لذلك الشئ كان تلك العلل الغير متناهية موانع كهذا المانع ولذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الخ هكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات مجتمعة فى الوجود وهى العلل

الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه التطبيق ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لايخفى عن ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على سلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات

فقد عرفت ان مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة فى الحدوث متسلسلة الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح مايذكره بعد فى تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث فى اليوم ومن الحادث بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى وهو قوله بل لايلزم الخ لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله انتهى وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لا على الشارح فانه مبنى على الغفلة عن كلمة كل فى صدر السؤال عن كون مراد الشارح فى الملازمة لزوم التسلسل باعتبارين المذكورين نعم ما اورده متوجه على لزوم التسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما فسرنا فى اختلال ماذكره الشارح ههنا وسيجئ جوابه (قوله ولايقدح فيه الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من قوله بحسب الزمان لكن كونه جوابا ملزما للحكماء محل نظر لان مجرد الترتب الزمانى لوكان كافيا عندهم فى جريان البرهان

الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا

فى الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة فى الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة المبنى على بساطة الفلك وكايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده الحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذى فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث فى صورة الزام الحكماء فى كتب عقائد اهل السنة ليس الا لدفع الشبه عن عقائدهم فنكفيه بطلانه عند ذوى فطرة سليمة (قوله فان علة عدم كل مانع) من تلك الموانع المنعدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده كهذا الجزء بعينه لا يقال لا تقابل بين القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثانى فكان القسم الاول مندرجا فى القسم الثانى واخص منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء فى القسم الثانى ما عدا ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات فى القسمين حال العدم وفى الآخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم علة فى جميع المراتب وانما لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كانت العلة عدم المانع فى جميع المراتب او للاشارة الى التحقيق كما قدمنا (قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية) اقول حملوا مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الموانع المترتبة فى الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المنعدم من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل المانع عن الشئ موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا فى الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم ويتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان تكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع الاجزاء بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة الممنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها التسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما يجئ منه فى تحقيق مذهب المتكلمين من جريان البرهان عند ذوى فطرة سليمة فى مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة

بالنسبة الى علة عدم مانع والى علة مانع مقارن لتلك العلة الثانية والى علة مانع مقارن للعلة الثالثة والى علة مانع مقارن للعلة الرابعة وهلم جرا وقيل المراد منها علل وجود المانع وسماها موانع على المشاكلة او لان علة مانع الشئ مانعة لذلك الشئ ولا يخفى انه تكلف وبقى شئ آخر وهو ان اتمام الوجه الثالث على هذا النحو التجاء بالاخيرة الى براهين ابطال التسلسل فيرجع الى الوجه الخامس ولا يكون وجها مستقلا الا ان يقال ان الوجه الخامس جواب ببيان جريان البرهان فى الامور الغير المتناهية مطلقا وهذا الوجه باثبات الترتب والاجتماع الذين شرطوهما فى جريان البرهان فيما اعترفوا به هذا

الموجودة التى هى لابد منها فى وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرير عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعنى استناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلنا لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا

بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن المجتمعة كما يتبادر من ترك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لاحاجة الى التكلفات التى ذكرها فى هذا المقام بل الاحق حينئذ اجراء البرهان فى نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لايندفع به الاعتراض السابق على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثانى ماقدمناه فى اختلال ماذكره ههنا وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع المنعدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه فى الصورة الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة بالذات لايجب ان تكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتب لاذاتا ولازمانا فلايجرى فيها البرهان بوجه لايقال لعل بطلان التسلسل ههنا مبنى على ماسيجئ منه تحقيقه من ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتى بين المجموعات المأخوذة منها بان يكون بعضها جزأ من البعض الآخر وان لم يكن بين آحادها ترتب ذاتى لانا نقول على هذا الوجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتى فى الشق الاول كما اشار اليه بقوله ولايقدح فيه عدم ترتبها الى آخره والجواب عن هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لاعدام الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود كما فى الصورة الثانية كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المنعدم ههنا وعن وجود الجزء المنعدم فيما سبق وكان المانع الثانى وكذا الموانع التى فوقها الى غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذى يليه من تحته لاعن وجوده والالم يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولاشك ان ماكان المانع الثانى مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلى وكذا مامنعه المانع الثالث انما هو العدم الازلى للمانع الثانى وهكذا فى كل مرتبة فوقهما ولايخفى على ذى فطرة سليمة ان العدم الازلى المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع فى ذلك الوقت باحد الامرين اما بحدوث موجود او زوال موجود ازلى سواء كان نوعا اوجنسا يتعاقب افراده او شخصا ان جوز زوال الازلى كما سيشير اليه فاذا قد انحصر العلة الحادثة لحدوث موجود فى امر موجود وعدم امر موجود لاثالث لهما قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم ارتفاع المانع فحينئذ نختار الشق الثانى ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المنعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لايجوز ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع

(قوله الوجه الرابع) معارضة لما اعتصموا به فی ربط الحادث بالقديم من القول بالحركة السرمدية وابطال

لما اعتمدوا عليه فی هذا المدعی وحاصله انه لا يجوز عدم تناهی الحوادث المتعاقبة والا يلزم ان

لا يكون للقديم حالة تحقق فيها سابقة على كل ما يصدق عليه الحادث لدوام مقارنته لبعض الحوادث والى هذا اشار بقوله بل مقارنته دائما واللازم باطل فالملزوم مثله لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وهو يوجب ان يكون له الحالة المذكورة فقوله لان القديم صغرى دليل بطلان التالی وقوله وهذا يوجب الخ كبراه وقوله اذ القديم دليل الصغرى وقوله اذ ما كان دليل الكبرى ولما اثبت للقديم الحالة المذكورة وفصل وجوهها وبين دلائلها صرح بما هو فذلكة الكلام وخلاصة المرام وقال يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية ان لا يوجد له تلك الحالة فبما قررنا ظهر بطلان ما قيل ان قوله ويلزم من توارد الحوادث الخ مستدرك بقوله اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها

ولا يخفى ان هذا الوجه والوجه الخامس معارضة ظاهر الانطباق على ما قررناه (الاستمداد)

واما على تقرير الشارح ففيه تأمل اذ المدعى على هذا التقرير اثبات قدم ممكن ما هو لا ينافيه اصلا ولا يمانعه قط

وما قيل ان هذا الوجه نقض لدليلهم من وجه آخر ليس بشیء

على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المحيل فی اسباب وجوده ❁ الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض المتأخرين وهو مولانا علي الطوسي من المتكلمين

اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلی لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما الوجود موجود او لعدم امر موجود فان كان لحدوث موجود فی جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير المتناهية حال عدم المانع او الجزء المنعدم وان كان لعدمه فی جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعها يلزم تسلسلها فی الحالين او فی احدهما فلا اشكال لا ههنا ولا فيما سبق ولا فيما تمحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فردا ففی حكم عدم المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة على الموانع المترتبة فی الحدوث ذاتا وزمانا فان علل كل مانع مترتبة فی الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة فی الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع آخر سابق على الاول زمانا فكأنه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة والحدوث سلسلة مترتبة الآحاد مجتمعة غير متناهية وانما غير عن العلل بالموانع لان كلا منها بالنسبة الى سلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذی بعده كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المنعدم او لاجل ان علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح فی الشق الاول فلان الترتب الذاتی المعلوم بين علل كل مانع من موانع الاجزاء المتعاقبة فی الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شیء كان تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشیء موجودا او معدوما واذا كانت ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض الآخر كانت الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر فی هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع الى البعض الآخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبنا الكلام فی هذا المقام فانه معركة الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام (قوله الوجه الرابع ما عول عليه الى آخره) هذا الجواب وكذا الجواب الخامس جواب بنقض دليلهم ايضا لكن بغير النقض السابق بسبب منعهم الجريان بجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة الى النقض بان يقال لو صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او جنسه بان يتوارد

وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث متواردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لأن القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مايكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل

الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة الاولى واللازم بكلا شقيه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره المجيب من ان ذلك التوارد لغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة عليها والا لزم اجتماع النقيضين بما ان توجد للمادة القديمة تلك الحالة وان لا توجد وقوله بل عدم تناهي حوادث متعاقبة الى آخره ترق في ابطال الشق الثاني بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافاة المذكورة ولا ينافي في كون هذا الجواب نقضا آخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم في صورة النقض السابق واتمام بجعل ما نقله عن الامام من هذا القبيل لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى (قوله عارضة) هو وقوله متواردة خبر واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد عارضة له (قوله غير معقول) اي غير متصور وغير ممكن والمراد نفي التصور الكثير اذ الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من منافعه او مضاره فبهذا الاعتبار جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشائع في امثال هذه العبارة فلا يتجه ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت (قوله وهذا يوجب) اي وجوب كون القديم سابقا على كل حادث يوجب ان يكون له حالة اي ان يوجد له زمان مفروض موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء من الحوادث فلا يكون هذا القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا الى آخره ولا عين قوله لان القديم يجب ان يكون الى آخره اذ ليس فيهما التفات الى

(قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الخ) لما كان بناء تمام دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه

واحد مما يصدق عليه الحادث اذما كان مقارنا مع واحد منها لايكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لايوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بداهة قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد

تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده من قوله على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد الواحد واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق على كل جملة حادثة من نوع او انواع ويدل عليه سياق كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعي (قوله ويلزم من توارد الى آخره) هذا اشارة الى ملازمة دليل الابطال المقرر على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لزم ان لايوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحادث واللازم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اى وكذا يلزم ذلك من تواردها معه بشهادة قوله بل مقارنته دائما مع بعض الى آخره فان كلمة مع شاملة للصورتين المذكورتين في كلام المجيب احديهما قبل الترقي والاخرى بعده فالبيان شامل لهما لا المختص بالصورة الاولى كما قيل (قوله قلت هذا بداهة الوهم) اى بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لابداهة العقل لان العقل لايرضى بذلك الايجاب وانما رضى به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافاة فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهة العقل لا بديهة الوهم (قوله انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد) سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما يأتى منه من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي الاجزاء والآحاد فيكون ذلك الكل من افراد الحادث كالجملة المتناهية الآحاد ولما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي الآحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده سبقا زمانيا ايضا وبذلك اتضح فساد الاعتراض الآتي وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم تلك الحالة فلا اتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورده على دليل الملازمة من المنافاة للاشارة الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور فلا اتم الملازمة

(قوله قلت هذا بداهة الوهم) حاصله منع الملازمة بان دوام المقارنة مع بعض لاينافي السبق على كل واحد

في الوجه الخامس (قوله قلت هذا بداهة الوهم لابداهة العقل) اى الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث لايستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث لخصوصية وهذا لاينافي كونه مقارنا دائما لفرد من افراد لا بخصوصية وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر وتقرر ان الظاهر ان الحالة التي يجب ان تحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد بين السبق على كل فرد من افراد الحادث

منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ مامن فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منهـا وانما يلزم ماذكره لو لزوم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع

ايضا (قوله وانما يلزم ذلك لو لزم الى آخر) يعنى لم يؤخذ فى مفهوم القديم ان يكون سابقا على جميع مايصدق عليه مفهوم الحادث فى زمان واحد بل المأخوذ فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحوادث بان يوجد قبل ذلك الفرد فليكن سابقا على فرد فى زمان وعلى فرد آخر فى زمان آخر وهذا المعنى لايقتضى ان لايكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذى بعده بل السبق على كل فرد بدون مقارنة بواحد منها لايمكن فيما كان افراد الحوادث المتعـاقبة غير متناهية وانما يمكن فيما كانت متناهية (قوله وقد اعترض عليه) اى على المجيب بالوجه الرابع لانه ايراد آخر عليه بمنع المنافاة كايراد الشارح لااعتراض على ايراد الشارح (قوله وانت تعلم فساده الى آخره) لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون الكل المجموعى حادثا فاسـد الثانى حكمه بعـدم حدوث الكل المجموعى عند حدوث الفرد الواحد فاسد ايضا ومنشأ كلا الفاسدين ماذكره بقوله وكأنه توهم الى آخره (قوله يستلزم حدوث المجموع) ومع ذلك لايلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما اوردوا عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهى غير موجود لانعدام اكثر اجزائه فى كل وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها فى جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبنى على ماتوهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البـداهة فى استلزام حدوث الجزء حدوث الكل فى هذه المـادة فاسد غير مسموعة قطعـا انتهى فتوهم فاسد مبنى على الغفول عما سيجئ تحقيقه من الشـارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما اطلها المتمسكون باجزاء برهان التطبيق والتضايف فى استحالة مطلق

(قوله وليس كذلك) فان قيل لما كانت الحوادث متعاقبة لايجامع السابق مع اللاحق فحين صدور السابق عن القديم لايكون اللاحق خارجا الى الوجود ولا يتصور صدور تلك الحوادث المتعاقبة الا بان يصدر واحد من آحاد هذه السلسلة او لاثم آخر وهلم جرا تحقيقا لمعنى التعاقب فحين صدور هذا الاول يكون القديم سابقا عليه وعلى كل حادث بعده فيتحقق سبق القديم على كل حادث فى حال واحد وهو حال حدوث الحادث الاولى سواء كانت الحوادث متناهية والا فيتم ما عول عليه البعض قلت الحوادث غير متناهية والوجب ليس طرفا للسلسلة فلا يكون فى الوجود حادث يتصف بالاولية المطلقة بل ما من حادث الا والقديم موجود قبله مقارن للسابق عليه

(قوله لو لزم سبق القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد) فان القديم الكائن على هذه الحالة لايجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر ايضا

فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لايكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن الافراد وهم

التسلسل ولو متعاقبة الآحاد ليس الا هذا الوجود فلا مساغ لرد ماذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لاوجود لها فى الوسط لعدم تمام اجزائها ولا فى المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا فى الشفاء بان وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه آخر اذ الامور الموجودة فى الماضى قدكان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كماذكره الشارح فى حاشية التجريد ﴿قوله وقد قدح بعض الفضلاء فى مذهب الفلاسفة الى آخره﴾ وهو العلامة التفتازانى اورده فى تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وما يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان مالايخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل ثم اورد على دليل الكبرى بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية اوعن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لاالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة ثم قال والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضى له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء على تلك الكبرى فى شرح المقاصد ثم قال فى جوابه واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومناف اللازم مناف للملزوم قطعا وثانيهما ان ماهية الحركة لوكانت موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لاتحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التكافؤ والتضايف ثم نقل لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار فى بعضها الى رد الجوابين

(قوله وهو توهم بعيد) ولعل مراده من استلزام حدوث الافراد حدوث الكل المجموعى استلزام حدوث الافراد حدوث الطبيعة التى هى عين الافراد المتكثرة فى الخارج فان الكل بمعنى الاجزاء من غير اعتبار الهيئة الوحدانية داخلة او عارضة نفس الافراد فيكون كلاما موجها متحد المآل لما اختاره الشارح فتأمل (قوله وقد قدح بعض الفضلاء) وهو الفاضل التفتازانى توهما منه ان لولا ذلك لزم تحقق الطبيعة لا فى ضمن فرد منها وهو محال وغفل عن معنى قدم النوع والماهية تأخذ حكم الافراد فى كونها ذات بداية وغير ذات بداية فحدوث كل واحد من الافراد انما يستلزم حدوث النوع اذا كانت متناهية فى طرف الماضى اذلاوجود له الا فى ضمنها وكان الشارح لم يورد هذا القدح والزام كون غير المتناهى محصورا بين حاضرين من وجوه الجواب لان المعدلهما لم يقصد بهما ابطال هذا القول او لكونهما متحد الحال الوجه الرابع وفيه ما فيه

قائلون بحدوث كل فردمن افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد ❀ قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل فى الوَرْدِ الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم اويومين مع ان الورد باق اكثر من شهر اَوْشهرين وبداهة العقل يحكم بانه لافرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم ❀ الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة

مطلب الوجه الخامس

ان عمدة الفلاسفة الذى اقاموه على قدم العالم

الاولين حيث قال ومنها ان كل حركة تفرض لاتخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها اولاتكون مسبوقة باخرى بل تحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب وردبانا نختار الاول ولايفيد الاحدوث كل جزئى من جزئيات الحركة ولانزاع فيه وانما النزاع فى ان ينتهى الى حادث لايكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده فى هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليه المولى الخيالى فى حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لابداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم المتناهى انتهى (قوله فلايتصور قدم النوع) لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هناك فى نوع الحركة ومع ذلك فالاولى قدم المطلق كما فى كلام بعض الفضلاء لان الماهية التى لاتوجد الافى ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لايخفى (قوله ان لايزال فرد من افراد ذلك الى آخره) لايخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال ولهذا معنى الابد على وفق مرادهم لامعنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع انه مامن فرد الاوقبله فرد آخر لا الى نهاية كما قال التفتازانى وكذا الكلام فى ماذكره فى قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضى بصورة المضارع للايماء الى الوجه الثانى من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالى (قوله وليت شعرى الى آخره) اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعرى ماسبب حيرتكم بعدما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بمقدمات واهية ولايمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهانى التطبيق والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لاحاجة الى نفى قدم المطلق لان نفى قدمه لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات (قوله يدل على بطلان التسلسل فى الامور الموجودة) فى نفس الامر المرتبة ذاتا اوزمانا لماسبق منه

سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا

سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان فى الوجود ضرورة بيان الملازمة

ولان السابقية والمسبوقية المتضايفين لا تختصان بالذاتيتين بل تعمان الزمانيتين ايضا بل الوضعيتين ايضا فيما انفصل بعض الآحاد المترتبة وضعا عن بعض آخر واما اذا اتصل بعض الآحاد ببعض كما فى الخطين المفروضين الغير المتناهيين لاثبات تناهى الابعاد ففى جريان برهان التضايف فى تناهيهما تحت لان اجزاءهما السابقة والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية والثانوية وسائر الاضافات (قوله وذلك لان حاصل برهان التضايف الى آخره) هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة معدة لما بعده اولا يلزم امكان ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف باحدهما دون الآخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان كان بعضها علة للبعض الآخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة والبنوة وامثالهما من المتضايفين والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية فى الواقع بينها واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث الى غير النهاية يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد فى السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية او لا يوجد فعلى الاول يلزم تناهى السلسلة على تقدير لا تناهيها وعلى الثانى يلزم ان تزيد عدد المسبوقيات الواقعة فى تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هى ما فى الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا فيحصل التكافؤ والتساوى فيما قبله وبقى ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول محال مستلزم لاجتماع النقيضين والثانى محال مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الآخر فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر والا لوجد فى السلسلة حادث متصف بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثانى لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه هو ما اختاره صاحب التجريد فان قلت ما نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق

(قوله وهو محال لان المتضايفين متكافئان) اى متلازمان فى الوجود والتعقل لارتباط افتقارى بينهما او وقعت العلة واعترض عليه بان مقتضى طبيعة التضايف ان يكون بازاء كل واحد منهما واحد من الآخر بحسب نفس الامر وهو متحقق على فرض عدم التناهى فان ما تضايف المعلولية الاخيرة علية لعلة الاخيرة وما تضايف معلوليتها علية علتها وهلم جرا فلا يلزم مفارقة المعلولية عن علية وانما تلزم لو كانت علية العلة الاخيرة تضايف معلوليته بعينه وهو غير مسلم لا يقال بل تزيد سلسلة المعلولات على سلسلة العلل فلو طبق الطرفان الاخيران يلزم الزيادة على غير المتناهى وهو محال لانا نقول فحينئذ يؤل البرهان الى برهان التطبيق ولم يكن دليلا بنفسه بل الوجه ان احد المتضايفين لا يتصور زيادته على الآخر وفى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فتحصيل السابقية بدون المسبوقية المكافئة لها لا يمكن الا بالتقدم على جميع المسبوقيات فيلزم زيادة السابقيات على المسبوقيات بواحد فيلزم التناهى من غير معونة التطبيق وهو المطلوب

(عليه)

انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول

عليه الاولى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لا غير ففى هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية فى الرابع واربع سابقيات مبتداة من الثانى ومنتهية فى الخامس فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه والامر كذلك فى السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية فى السلسلة انما هى بالنسبة الى سابقية ماقبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير سابقية فيها فات كل تكافؤ يقع فى السلسلة فهو واقع فى نفس الامر بمجرد سابقية الاسبق من غير توقف على مسبوقيته فكلما تحقق التكافؤ فى السلسلة المشتملة على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم تقع فيما قبله سابقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب بل نقول كما ان مسبوقية الخامس لزمها ان لا تكون السلسلة المركبة من الخمسة مركبا منها بل عن الستة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية مركبة من الآحاد الغير المتناهية بل عما زاد عليها بواحد فيلزم تناهى الغير المتناهى فعلى تقدير ان يكون سلسلة المتضايفين غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو عم السابقية والمسبوقية عما بالذات وبالواسطة فعلى تقدير لا تناهى الحوادث يلزم ان يتحقق فى كل حادث مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث حينئذ مسبوق بحوادث غير متناهية وسابق فى كل زمان على حوادث متناهية محصورة بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة فى لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف ما اذا كان الحوادث متناهية اذ فى الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات وفى الثانى ثلث مسبوقيات وفى الثالث اثنتان وفى الرابع واحدة ومجموع المسبوقيات فى تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان فى الخامس اربع سابقيات وفى الرابع ثلث وفى الثالث اثنتان وفى الثانى واحدة فالمجموع عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا (قوله لو كان التسلسل من جانب المبدأ) اى فى جانب العلل واما اذا كان التسلسل فى جانب المعلولات فحينئذ نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى التى لا علة لها كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية بالفعل وكان بعضها

الاخير مسبوقية بلاسابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد

علة للبعض الآخر وليس مراده من المبدأ مبدأ السلسلة فانه المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة (قوله وهو محال بداهة) اذلا يجوز العقل سابقا بلامسبوق ومسبوقا بلاسابق وابا لاولد له وابنا لااب له وهكذا (قوله من جانب واحد) كما لوكان مبدأ السلسلة معلولا اخيرا لاعلية له كالابن الذى لاولد له اوعلة اولى لامعلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبدأ المذكور كما اذا فرض ان هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الآخر ولانهاية لها لافى جانب العلل ولافى جانب المعلولات بل لكل منها علية لما بعده ومعلولية لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما لاتناهى الموجودات بالفعل وثانيهما لاتناهيها بالقوة لان الامور الغير المتناهية بمعنى اى جملة اخذت منها كان الباقى ازيد من المأخوذ ان كان جميعها موجودا بالفعل فى زمان واحد او فى ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودا بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الآخر من القوة الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لايقف الخروج عند حد من الحدود الاستقبالية ولم يكن شئ منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهور عندهم بالتسلسل بمعنى لايقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى من مبدأ معين بحيث لايتناهى عند حد فى جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه فى مقدورات الله تعالى والاعداد العارضة لها وعند الحكماء كما جوزوه فى انقسام الجسم الى غير النهاية وانما جوزوه لان الموجودات الخارجة من القوة الى الفعل فيه متناهية فى كل حد وزمان من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبدأ والحادث الأخير وحال الحوادث المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الآخر فان وجد فيها معلول اخير لامعلول بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب العلل وان وجد فيها العلة الاولى التى لاعلة قبلها فهو القسم الثانى المسمى عندهم بالتسلسل فى جانب المعلولات وان لم يوجد فيها شئ منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده معلول آخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل من الجانبين وهذه الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين ان كان جميعها موجودة مجتمعة فى زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الآخر فان كان بينها ترتب وضعى فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن بينها ترتب لاطبعا اى ذاتا ولاوضعا اى فى الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء فى النفوس الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة بل متعاقبة

(فى)

(قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها) عدم التناهى فى طرف الابد وان كان بمعنى لاتقف عند حد الا ان الحوادث
الغير المتناهية بأسرها لابد وان تكون موجودة فى الواقع بالفعل فى جميع الازمنة الغير المتناهية فيجرى البراهين
فى نعم الجان اللهم الا ان يتشبث باشتراط الترتب (قوله وذلك لانا اخذناه الخ) اورد عليه بانه لما كان التسلسل
من جانبين فتحقق المسبوقية بلا سابقية ليس الا بمجرد الفرض ولو كفى مثلها قلنا ان تفرض مما فوق الالف
مثلا فيتحقق السابقية بدون المسبوقية فتتكافئ المسبوقية التى فرضتموها بدون السابقية فلا يظهر بطلان التسلسل
قلت عدم تناهى الحوادث فى طرف الابد بمعنى لاتقف عند حد فعند كل حد يتحقق مسبوقية بلا سابقية تحققا
واقعيا وفى نفس الامر بخلاف جانب الازل فان عدم التناهى فيه بالفعل فتحقق السابقية
بدون المسبوقية لايكون
الا فرضيا اعتباريا وفيه
نظر لان كون الحوادث
الآتية غير متناهية
بمعنى لاتقف عند حد

واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها لا آخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا

فى ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء فى سلسلة الحوادث
المتعاقبة الممتدة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس وخالفهم المتكلمون فى جواز
القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم الخامس فلما يأتى من الشارح
واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق فى استحالتها
ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم اشتبه فى جريان التضايف فيما كان التسلسل
من الجانبين سواء كان التسلسل فى كلا الجانبين بالمعنى الاول كما فى القسم الثالث او كان
فى احد الجانبين بالمعنى الاول وفى الجانب الآخر بالمعنى الثانى كما فى القسم السادس الذى
نحن فيه اذ هذا القدر يكفيه فيما نحن فيه اذ كما ان لكل معلول علية ومعلولية فى القسم
الثالث كذلك على تقدير ان لايكون للحوادث المتعاقبة آخر يكون لكل مسبوق سابقية
ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف الذى هو الزيادة المذكورة فى هذين
القسمين فلا تعرض فى كلام المتوهم بجواز تسلسل الامور المتعاقبة فى كلا الجانبين
بالمعنى الاول ولا فى كلام الشارح بابطاله بارخاء العنان كما توهموا وقالوا ما قالوا وكيف
يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة
وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان
توهمه لايتوقف على تجويز ذلك كما عرفت (**قوله** وذلك لانا اذا اخذنا الى آخره)
شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فى التسلسل من الجانبين فيما كانت الآحاد
مترتبة مجتمعة فى الوجود كما فى القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن
فيه ثانيا بقوله ومن البين الى آخره فقوله كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير

(قوله فان الحوادث كما لا اول
لها لا آخر لها) فان قدم
الافلاك بموادها وصورها
ومطلق حركاتها وقدم
مطلق الزمان وقدم العناصر
بموادها وامتناع العدم
القديم يقتضى حدوث
الحوادث دائما على ما
صرحوا به فان قلت ان
اللازم من ذلك كون
الحادث مما لا آخر له بمعنى
عدم وقوفها عند حد
لا يمكن تجاوزها عنه لا
كونها مما لا آخر له بمعنى
خروج جميعها الى الفعل
وحصول افرادها الغير
المتناهية فى شى من الازمنة وهذا هو المحال دون الاول على ما صرحوا به
فى عدم تناهى مقدورات الله تعالى وعدم تناهى مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية
الزمان تكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة فى الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون
حاصلا فى جزء من تلك الازمنة والحصول فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما
سيصرح به الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضى من الحركة موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن
موجودا فى الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا فى الحاضر والماضى من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجى المتناهية
على ما سيصرح به الشارح المحقق رحمه الله تعالى وبينه بيانا واضحا

واحد من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لايكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التى فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لايكون بازائها سابقة كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا

فى الواقع كما هو المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير فى القسم الاول وان حمل على المعلول الاخير فى الفرض فالكاف للتمثيل وتلخيص كلامه ان ذلك الواحد وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة فى سلسلة المتضايفين فى جانب العلل وسابقيته معتبرة فى سلسلتهما فى جانب المعلولات بحيث لامدخل لشئ منهما فى سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول الاخير فى القسم الاول فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب العلل الا بمسبوقية واحدة فلابد فى سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى فى انهما لم يتصفا من سلسلة المتضايفين فى جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلابد فى سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والالزم الزيادة المذكورة ايضا فقوله ههنا حتى تكافئ الى آخره وفيما بعد ليتكافئ اعدادا الى آخره اشارة الى وجوب الانتهاءين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لولم ينته السلسلة بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتكافئا بل زاد احدهما على الاخر فلا عدول فى كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول الى تقريره على الوجه الثانى من وجهى تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع التقدم والتأخر كما فى شرح التجريد (قوله ومن البين ان هذا البرهان الى آخره) قد اشرنا الى انه شروع فى بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرار لما سبق يعنى ان هذا البرهان الجارى فى استحالة التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة الغير المتناهية من الجانبين على ما قررنا يجرى فى استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية من جانب الازل ايضا وان كان لكل مافرض مسبوقا اخيرا سابقية متعاقبة لمسبوقيته اذ قد عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة فى سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم فى القسم الثالث ولافرق بينهما الا بان سابقيات الآحاد مجتمعة مع مسبوقياتها فى القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانتا مجتمعتين او متعاقبتين كما فى سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف بالبنوة حين ولادته لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة

باعتبار وجودها الزمانى واما باعتبار وجودها الواقعى فبالفعل على ما مر بل الوجه انا لما اخذناه واحدا من السلسلة واعتبرنا فيه مسبوقية بلا سابقية وهذا الاعتبار اعتبار صحيح ففى ما اعتبرناه يلزم تحقق مسبوقية بلا سابقية على تقدير عدم التناهى وان تحقق لها سابقية ايضا بالنظر الى بقية السلسلة وكذا الحال فى الجانب المقابل للمبدأ فهذا البرهان كبرهان التطبيق فى انه ناهض على بطلان التسلسل من الجانبين هذا

لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا

واتصافه بالابوة زمان كثير فمع ذلك لو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لااب له لئلا يزيد عدد البنوات على عدد الابوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم عليه بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين ان بقى الترتب الذاتى المعتبر فى العلل المعدة التى هى الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجئ استحالته (قوله او تعاقبا) ظاهره ان كلا من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعروضه حين وجوده لا قبله ولا بعده كأن يعرض السابقية للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم معه وهذا محال مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الآخر بل حين وجود الامس لاتوجد سابقيته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجد ان معا حين وجد اليوم وحينئذ لاتوجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به قبل وجود الغد وانما يوجد ان معا اذا وجد الغد وهكذا كما عرفت فى الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم السابق وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد من المتضايفين ههنا جنسا المتضايفين كجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات المنتظمة فى السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين فى كل واحد من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة وفى التعاقب اشارة الى اندفاع التوهم المذكور عما نحن فيه بوجه آخر هو انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة نظرا الى زمان حدوث السابقية فى المسبوق الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بمسبوقيته بسابقه ولا تتصف بالسابقية الا بعد حدوث مسبوقه فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لاينفك عن الاخر فى آن فضلا عن تلك المدة فلقائل ان يقول يجرى البرهان فيما كانت الآحاد المترتبة مجتمعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بمسبوقيته بالحادث الذى قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود الاخير او وقت وجود المتقدم اولا يتصف فى شئ من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المنعدم مع ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قطعا والجواب ان السابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالهما من المتضايفين

فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود

لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق لا يعرضان لمعروضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المنهدم وقت وجود الحادث الاخير معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن فحينئذ نختار الاول ونمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذى نحن فيه امس سابق على اليوم قضية ذهنية لا تستدعى الا وجود الموضوع في الذهن فان قلت وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية والمسبوقية العارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه نعم الواقع الذى هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضى او الحال او الاستقبال كما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقيات الحوادث الآتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث آخر بحيث لا يصدق الحكم الذهنى الا ذهنيا فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان وجوب انتهائها في جانب الابد باطل باتفاق الفريقين ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عند ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق الحكم الذهنى الحقيقى على وجود الموضوع في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجى المحقق كما في الذهنيات الحاكمة بالسابقية والمسبوقيه على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجرى فيه البرهان حينئذ وجوب انتهائها في كل زمان الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث آخر وذلك لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث آخر اذ على تقدير حدوث حادث آخر بعده لا يلزم المحال المذكور الذى هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد من الحدود الآتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب ولا في اندفاع التوهم المذكور بوجه آخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان يقول سواء اجتمع آحادهما في الوجود او تعاقبت اذ الكلام في اجتماع الآحاد لا في اجتماعهما (قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوات لخ) في هذا المثال توضيح

الخـارجى اولا وكذا برهـان التطبيق يجرى فى الامور المتعـاقبة فى الوجود

لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين كالابوة والبنوة لايقتضى اجتماع الموصوفين فى الوجود الخارجى وان سلسلة احد المتضايفين لايزيد على سلسلة الآخر سواء فى المجتمعة او فى المتعاقبة وتنبيه على بطلان قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التى يتسلسل فى افرادها المتعاقبة الابوات والبنوات بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة عند تمام استعداد الابدان فى الارحام بناء على ان الشخص الانسانى مركب من الجسم والنفس الناطقة كما اشار اليه الشريف فى حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة عارض لذلك المركب لا الى احدهما فقط بل البرهان يجرى فى تناهيها وان كان الشخص الانسانى عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس شرطا خارجا لا داخلا فى الشخص الانسانى بناء على ان تركب المادى مع المجرد غير معقول مع ان البرهان يجرى فى تناهيها بوجه آخر هو باعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها ذاتا وزمانا او زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لايكفى وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن فما ذكره الشارح فى بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما يتم على القول بقدمها كما هو رأى افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين بقدمها قائلون بتناهيها الا ان يقال لايثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليه احد واعلم ان مرادهم من البنوة ههنا مطلق الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعاة الجناس الناقص بينها وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك عن البنوة فى الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضايفين لاينفك عن الاخر لا فى الخارج ولا فى الذهن ﴿ **قوله** وكذا برهان التطبيق يجرى فى الامور المتعاقبة) اى فى استحالة الامور المتعاقبة الغير المجتمعة فى الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مرتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهى الكل الزاما وتحقيقا لا الزاما فقط بشهادة ان برهانى التطبيق والتضايف انما سيقا ههنا ليثبت بهما مدعى المصنف من حدوث العالم فى ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون فى صدد الشرح فلابد ان يحمل مراده فى ايراد البرهانين على ابطال لاتناهى سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما زعمه الحكماء او لم يكن كما عندنا ثم ان مراده انه ايضا يجرى فى الامور المتعاقبة فى الواقع كما يجرى فى الامور المترتبة المجتمعة باتفاق منا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق فى الوهم وذلك التطبيق لايقتضى اجتماع الآحاد والفرق بين الصورتين تحكم باطل كما ستعرفه

لان التطبيق فى الوهم لايقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم

(قوله لان التطبيق فى الوهم) اى حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الآحاد على الآحاد حكما مطابقا للواقع لايقتضى اجتماع الآحاد فى الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الآحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة الخ فمراده من الحوادث المترتبة هى المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا لما قدمنا وفى قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق فى الوهم ما يتبادر منه ان الحاكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع فى تطبيق المبدأ على المبدأ اى فى الحكم على احدهما بكونه بازائه الاخر ثم يطبق الثانى على الثانى وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من آحاد الكبرى على واحد من آحاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم فى المشهور لكن التحقيق ان الحاكم فى الكل هو العقل وان كان حكمه فى البعض بواسطة الوهم ولذا نسبة التوهم الى العقل فى قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الاحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده اعانة الوهم فى بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود للدورة الا فى الوهم ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض الاخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان ينشأ محال آخر هو احد المحالين اللازمين فى البرهان لانا نقول لما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علمنا قطعا ان المنشأ فى الكل هو لاتناهى الاحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان فى جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان حاصل برهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد فى ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما استحالة اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من آحاد الجملة الكبرى واحد من آحاد الجملة الصغرى فيلزم مساواة الجزء للكل او لا يوجد فيلزم تناهى الجملة الصغرى بل تناهى الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لاتناهيهما والكل محال فكذا وجودهما واوردوا على تقريب الدليل الثانى بان

اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من

احداهما بين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق الآحاد على الآحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا آخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا هو وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتاجوا فى اتمام البرهان ههنا الى بيان ان الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لا ممتنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فمراد الشارح من قوله ههنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة الخ بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام ولقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزأ من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزأ ثانيا من الصغرى ثالث فى الواقع اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة فى الواقع هى الكبرى وهكذا الكلام فى الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اى الحكم بالانطباق لا فى حكم الوهم ولا فى حكم العقل وان لم يكن جزأ منها حين التطبيق فان افرزت من الكبرى لم تبق من آحاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الآحاد المعدومة للكبرى على الآحاد الموجودة للصغرى وتلك الآحاد المعدومة وهمية محضة لا تتصف بالانطباق الذى هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق فى حكم العقل لذا لم يجر البرهان فى الاعداد الموهومة الغير المتناهية المرتب فانه انما يجرى فى سلسلة متميزة الآحاد فى نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الآحاد على الآحاد والاعداد المتمايزة العارضة للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم نفرز عنها بل كانت الصغرى جملة مباينة للكبرى بالذات وكان مساواة الجزء للكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية للكل حينئذ فكل من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض آحاد السلسلة منفصلا عن البعض الآخر فى ضمن السلسلة الكبرى سلسلة الصغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك فى وجود الصغرى اصلا فكل من آحاد الصغرى كان جزأ من المجموعين المتغايرين وجودا فلكل منها اعتباران فى نفس الامر فحينئذ نختار الاول ونقول انما يكون الحكم بانطباق احد المبدأين على الآخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثانى من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود آخر فى الواقع وذلك ممنوع بل هو مبدأ الامر موجود فى الواقع

(قوله من الحوادث المترتبة الخ) اشارة الى تسليم اشتراط الترتب وقبوله فى جريان برهان التطبيق وقد تقرر عليه رأى الشارح فى كتبه

الحادث الذى قبل مبتدأ الجملة الاولى اوبعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى لافى مجرد التوهم وهذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث وغيرهما الى غير النهاية نعم لوكان بعض اجزاء السلسلة متصلا بالبعض الآخر لتوجه ذلك بناء على ان اجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لاوجود لها فى الواقع غير وجود الكل كما حققه الشارح فى بعض كتبه ولذا احتاجوا فى اثبات تناهى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر من الآخر بقدر ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول نختار الثالث ويدل البرهان على استحالة سلسلة: احدها بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن ان توجد معها سلسلة اخرى مساوية لجزئها فى المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرده والجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الآخر اعنى السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت لامر خارج واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان فعند التطبيق الممكن بلا شبهة يلزم احد الممتنعين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمنع وجودهما بالذات فيستحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محال وفى امكان التطبيق كلام آخر يجئ بعد (قوله وتوهم انطباق مبدأ الخ) ليس هذا التوهم منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه ❀ الاول ماشرنا من ان آحاد الجملة ربما يكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك فيما كانت الآحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة فى تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تناهى الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان يتطابق المبدآن مع سوق البرهان ❀ الثانى ان الآحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد او لاجسام متناهية كدورات الافلاك التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء ❀ الثالث ان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات كما ذكرنا لافيما كانت احديهما جزء الاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة آحاد الجزء يلزم حركة آحاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الآخر من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الآحاد متصلا بالبعض الاخر اذ هذا القدر يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة آحاد وفرضنا الاول المبدأ بازاء الثانى باعتبار كونه مبدأ للسلسلة المركبة من التسعة الموجودة فى ضمنها بوجود آخر وفرضنا الثانى باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الاولى بازاء الثالث باعتبار كونه جزأ ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا

على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور الموجودة المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق

الى ان نجعل التاسع بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما فى نفس الامر ثم قصدنا العاشر لنجعله بازاء واحد من آحاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزأ عاشرا للسلسلة الصغرى فى الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل واحد من آحاد الكبرى واحد من الثانية فى الواقع فيلزم انتهاء الصغرى فى جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا فى هذا الجانب اذ لما كانت جميع آحاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لا تزيد عليها آحاد الكبرى الا بقدر زيادتها فى جانب المبدأ وتلك الزيادة متناهية والزائد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تناهى السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة الصغرى جزأ عاشرا بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون آحاد السلسلة الصغرى ايضا عشرة مساوية لآحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل (**قوله** ينطبق سائر آحاد الاولى الى آخره) اى يتصف كل من الآحاد الباقية للاولى بالانطباق على كل واحد من آحاد الباقية للثانية بان يكون بازائه فى الواقع لما عرفت ان المراد به بيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا على البرهان كما قدمنا فالمراد ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ان وجد بازاء كل من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ماذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم التساوى والتناهى ولو قال ينطبق سائر آحاد الثانية على سائر آحاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لاحاجة ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الآحاد كان مقدما للمنفصلة التى هى تالية فى المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض انطباق احد المبدأين على الاخر فاما ان ينطبق كل من آحاد الاولى على واحد من الثانية اولا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطيات المتصلة والمنفصلة لاحكم فيها بالفعل تحقيقا بل فرضا (**قوله** فان كان تجويزهم التسلسل الى آخره) الظاهر من الدليل ههنا برهان التطبيق لكن ماذكره ههنا جار فى برهان التضايف ايضا فالوجه ان فى كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق مبنى على امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل مايجرى فيه سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها ففى كلامه اشارة الى كونه عمدة فحاصل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل باطل اما الاول فقد ظهر فساده مما ذكرنا من جريان برهانى التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت

فقد ظهر فساده ان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل

تحقيقه واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات المأخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت بانه ممكن قطعا وبعد ذلك لا شبهة فى جريانه ايضا فلذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى الدليل الخ واما الثانى فلما يأتى بقوله فيرد عليه الخ ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعرى ما الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل الحق ان كلا الايرادين جوابان تحقيقيان بانهما جاريان فى الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها ليثبت بهما مدعى المصنف فى ضمنهما فقد ظهر ان ليس هذا التفريع تفريعا على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جريانى البرهانين ﴿ **قوله** فقد ظهر فساده ﴾ من قولنا ومن البين ان هذا البرهان الى آخره ومن قولنا وكذا برهان التطبيق يجرى الى آخره بيان امكان التطبيق وما يقال مجرد توهم التطبيق غير كاف فى جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الآحاد على الآحاد محالا مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه من قبيل توهم انياب اغوال فقد عرفت اندفاعه مما قدمنا من امكان ان يكون كل من آحاد احدى الجملتين المتغايرتين وجودا بازاء واحد من آحاد الاخرى سواء كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو كان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزمه فى تطبيق آحاد الجملة الكبرى على آحاد الصغرى فى جملتين متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذى هو الحكم الاجمالى بان كل واحد من آحاد احديهما منطبق على واحد من آحاد الاخرى تتوقف على امرين احدهما امتياز الاحاد فى نفسها ووجودها ممتازا كل منها عن الاخر وثانيهما اتصاف تلك الاحاد فى الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتأخر والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التى يتوقف عليها صحة ذلك الحكم الاجمالى وكلا الامرين موجود ان فى الاحاد المجتمعة لا فى المتعاقبة لانها باعتبار وجودها الخارجى يتحقق امتياز الاحاد فى نفسها لكن باعتبار هذا الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف يقتضى اجتماع الموصوفات فى الوجود فى ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات فى التحقيق من الامور الاعتبارية التى لا تعرض لمعروضاتها الا فى الذهن وباعتبار وجودها فى الذهن لا يتحقق امتياز الاحاد فى نفسها لا فى الوجود الذهنى الاجمالى لانها فى هذا الوجود موجودة فى الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشئ منها عن الاخر فيها ولا فى الوجود الذهنى التفصيلى بان يوجد كل منها بصورة مغايرة لصورة ما عداه

(لامتناع)

لامتناع ان يلاحظ الذهن اموراغيرمتناهية تفصيلادفعةوفى زمان متناه واذالم يكن لها امتياز فى نفسها فكيف يتصف فى الواقع بتلك الاضافات فذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع فى المجتمعة لافى المتعاقبة لاباعتبار وجودها الخارجى دفعة وهوظاهر ولا تدريجا لماعرفت ولاباعتبار وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا كماذكره بعض المحققين فى حاشية حكمة العين فقطعى البطلان لانه منقوض اما اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعـاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين افراد موضوعها والكل باطل لايخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجـمالى فى المجتمعة ايضا اذ لما كان تلك الاضـافات من الامور الاعتبارية فى التحقيق كماذكره فلا يتصف بها المجتمعة باعتبار وجودها الخارجى بل باعتبار وجودها الذهنى لكن وجودها فى الذهن تفصيلاغيرممكن واجمالا غيرمفيد لامتيازهـا فى نفسها باعتبار الوجود الذى يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتبارى نعم لو بنى ذلك الايراد على مازعمه بعض الحكماء من ان جميع النسب والاضافات موجودات فى الخارج لاتعرض لمعروضاتهـا فى الذهن بل فى الخـارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم باطل فى التحقيق وبعد البنـاء على التحقيق لاوجه لذلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لانسلم ان المتعاقبة باعتبار وجودهـا فى الذهن اجـمالا لاتتصف بتلك الاضافات فى الواقع وانما لاتتصف لولم يكن ذلك الوجود الذهنى الاجمالى منتزعا من موجودات متمايزة فى انفسها فى الواقع وليس كذلك لانه منتزع عن تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة فى اوقاتها ومن البين ان تميز كل موجودة فى وقته لايتوقف على وجود غيرمعه وتحقيق هذا المقام هو انه لما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات المتفرعة على معروضاتها وامتيازها فى نفسها فاذا قلنا مبدأ الجملة الكبرى بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقيتان لافرضيتان لكون وجود موضوعهما فى الذهن منتزعا من الموجود فى نفسه فى الخارج ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان فى المجتمعة دائما مادام الآحاد موجودة وفى المتعاقبة حين وجود المتأخر فى الخارج كما عرفت فى السابقة والمسبوقية وهكذا يصدق فى حق كل واحد من متقابلين كالثانيين والثالثين وغيرها شخصيتان ذهنيتان كذلك لو حكم بهما حاكم لكن لما لم يكن للذهن الحكم بتلك الشخصيات الغيرالمتناهية احتجنا فى صورتى الاجتماع والتعاقب الى الحكم الكلى الذهنى الحقيقى المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات كما قالوا فى القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئيات غير متناهية ومن البين ان صدق ذلك الحكم الكلى عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المندرجة فيه فلا شبهة فى امكان ان يتصف كل من المبدأين فى الواقع المحقق بالانطباق على الآخر ولا فى انطباق

وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهى غير موجود هناك وليس المدعى الامتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون فى الآن اوالزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع

سائر الآحاد على سائر الآحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وهذا هو معنى امكان التطبيق اى الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا للواقع لا مطلقا ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضايف فى المتعاقبة ايضا فظهر ان برهانى التطبيق والتضايف جاريان فى المتعاقبة ايضا والفرق بينهما تحكم باطل قطعا لاريب فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازى بعد تأمله اربعين سنة كما اشار اليه فى بعض كتبه (قوله وان كان ذلك التجويز منهم لاجل ان السلسلة الى آخره) (٢) اى لتخلف حكم المدعى فى المتعاقبة لا لعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح ههنا وفى حاشية التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سدا لجميع مسالك الاوهام (قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل الى آخره) يقال ذلك ممنوع اذ لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللايزالى ممكنا وباعتبار الوجود الازلى محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز ان تكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبى ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعى محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة فى البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعى وليس كذلك بل هى مستلزمة لها باعتبار وجودها التعاقبى وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين فلا شبهة فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء اذ الكلام ههنا وجود الكل الذى هو مجموع الاجزاء وقوله والوجود اعم من ان يكون وجودا فى الآن الى آخره جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا وعندهم اعم من ان يكون وجودا فى الآن كما فى الكون والفساد الآنيين عندهم او فى الزمان والوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كما فى وجود البيت المبنى تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما فى وجود عشر ضربات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات العشرة فى الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق القصار لاجرة ضربة واحدة وهو باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع فى الخارج مع وجود

(٢) هذا القول ليس بموجود فى نسخ الجلال ولعله وقع هكذا فى نسخة المحشى فليحرر قاله مصححه ط

اوعلى سبيل التعاقب بل الموجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم قالوا ان المبادى العالية موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لايخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير

جميع اجزائها فى الخارج متعاقبة لما اشير بما سبق مماذكره الشارح فى حاشية التجريد ناقلا عن الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة فى الماضى وبين الحركة بمعنى القطع فكلام الشيخ صريح فى ان الوجود فى الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض (قوله بل للوجود عند الفلاسفة الى آخره) انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجى عندهم اعم من الاجتماعى والتعاقبى بان للوجود الخارجى بعد الاقسام الثلاثة قسما رابعا هو الوجود فى الدهر ودفعا لما يرد على الاول بان القدماء كالمبادى العالية موجودة فى الخارج وليس شئ منها آنيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة فى الدهر وليس المراد من هذا القول جوابا آخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها مجتمعة فى الوجود فى الدهر اذلا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الموجود فى الدهر وانما هى بالنسبة الى الوجود فى الزمان واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد قيل ضبطها الوجود الخارجى ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبى كما توهم واههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة المجتمعة فى الدهر ان كان عبارة عن الوجود العامى فسيجئ البحث عنه وان كان عبارة عن الوجود الخارجى فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التى هى مقدورات الله فى جانب الابد لجريان البرهان حينئذ فى انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه آخر وليس مانقله الشارح فى الرسالة من ضبطها الوجود الخارجى غير الجواب بالوجود التعاقبى لان القائل بذلك الضبط هو المصنف فى المواقف وقد صرح الشريف هناك بانه عبارة عن الوجود التعاقبى ويدل على ماذكرنا ان قوله فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبى قطعا بقى ان المصنف وشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادى العالية الثابتات موجودة فى السرمد عندهم لا فى الدهر بل الموجود فى الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجه اطلاق الدهر على مايعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا (قوله ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الى آخره) لايخفى ان برهان التطبيق كما قررنا قياس خافى يتوقف جريانه فى الامور المتعاقبة على صدق مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان امكان التطبيق كماذكرنا فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات المأخوذ فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر فى منع

(قوله ثم لايخفى) دفع لما يتوهم ان فى صورة التعاقب لايلزم شئ من الامرين المحذورين وهو اما تناهى غير المتناهى الجزء لكله

قوله والدهر وعاء الزمان) قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لايوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد فمنه يتجلى معنى قوله تعالى هو الاول والآخر وكون المتجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين فى سلك المجردات مشاهدين للحوادث الآتية فى الازمان الناشئة (قوله ثم لايخفى انه اذا سلم جريان الدليل الخ) دفع لما يقال ان تجويزهم فى الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق فيها وهو تناهى السلسلة على تقدير عدم تناهيها ومساواة الجزء لكله

(قوله بمعنى انه يستحيل الخ) دفع لما يتوهم ان العدد من الأمور الاعتبارية الممتنع الوجود في الخارج مطلقا فالامتناع اتفاقي غير لازم من عدم التناهي ولزوم التساوي ووجه الدفع ان العدد له حقيقة محصلة ولوازم مختصة وعروض لمحله ووجود ما في نفسه سواء كان وجوده في الخارج بنفسه او بمنشأ انتزاعه وهو

عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل

الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة من لزوم التساوي والتناهي وبطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الاحاديين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام كالدليل الثاني للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المصنف في المواقف فمراده ان هذا المحذورين يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على عدم التناهي واستحالته فظاهران واما لزوم تساوي الجزء والكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض للكل واما استحالة فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب ومما يدل على ما ذكرناه ههنا ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا او عرضا غير الكم او كما (قوله فليتأمل) يحتمل الوجوه ﴿ الاول ما اشرنا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا ﴿ الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان كان المساواة عارضة للعددين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد هناك ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفي ﴿ الثالث ان ما ذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزأ من العدد العارض للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه ﴿ الرابع السؤال والجواب اما السؤال فبأن العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدد الا في الخارج واذا لم يجتمع الآحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبأن العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن كعشرة ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن

معروض الكلية والوحدة اولا وبالذات ومعروضة ثانيا وبالعرض فمن عدم التناهي يلزم ذلك المحال التساوي قال قلت كيف يتصور عروض العدد الذي هو معروض المساواة اولا وبالذات على الامور المتعاقبة المنتشرة في الازمنة المختلفة قلت الامور المتعاقبة الوجود بحسب الزمان مجتمعة الوجود بحسب الواقع ونفس الامر فيجري فيه التطبيق ويتصور المساواة التفاوة (قوله بل الكم مطلقا) اي سواء كان منفصلا او متصلا متناهية الافراد او غير متناهية مجتمعة الوجود او متعاقبة الوجود (قوله فليتأمل) اشارة الى ما نقل عنه وذكره في انموذج العلوم من ان هذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي وتجويز جريانه في صورة التعاقب يظهر عجزهم من اثبات مدعاهم والا فهم بحسب قانون المناظرة مانعون وفضاء المنع واسع لكن النفوس الزكية لا تقنع بمجرد المنع في مثل هذا المطلب

﴿ كعروض ﴾

(قوله بل الكم مطلقا) اي سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهي الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يأبى عن قبول مساواة جزء الكل وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء

(قوله شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع) قيل وذلك لان الآحاد الخارجية لوكانت متعاقبة الوجود منقضية بعضها عند بعض لم يكن بشئ منها متصفا بالتقدم والتأخر المتضايفين وضعا اوطبعا ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه لايحصل به الامتياز الذى يتوقف عليه التطبيق والتفصيلى لايقدر عليه الذهن ﴿ ١٢٧ ﴾ ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى وردبانه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بل على عدم تحقق التعاقب اصلا اذلا معنى له الا كون وجود بعض افراده متقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه وبان المنافع للاتصاف بالتقدم والتأخر الزمانين هو اجتماعهما فى زمان اوان تحقق احدهما ولا تحقق الاخر اصلا واما تحققهما على التعاقب فمحقق لهما والمصحح للتطبيق هو الوجود الخارجى فى الواقع فى زمان واحد فيحصل التقدم والتأخر بمعنى منشا

❁ واعلم ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذلا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة ههنا من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة مترتبة ممتدة تركبت من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق مبدا على المبدأ وفى الثانى لابد من تطبيق كل واحد

كعروض الاضافات والنسب ❁ الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبأن يقال صرح ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلا يتم البرهان فى ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان الجزء لايكون مساويا للكل وان لم يعرضها العدد فى الواقع بل فى مجرد التوهم واما الجواب فبأن المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذى يبحث فيه عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض انفس الماديات اوصورها الخيالية لا مطلق العدد فانه باطل ويشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح فى التحقيق ❁ السادس ما اشرنا من قوله فان العدد الذى الى آخره ليس مسوقا لمجرد استحالة التساوى بل مسوق لبيان لزوم تساوى جزء العدد العارض لكله ايضا ولذا قال بمعنى انه يستحيل الى آخره وان جريان التناهى لزوما واستحالة ظاهر ❁ السابع ان قوله بل الحكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهى الابعاد باجزاء برهان التطبيق كما اشرنا ولذا حكم فى آخر بحث الحدوث بتناهى الامتداد المكانى قطعا من غير ايراد دليل هناك (قوله واعلم ان الفلاسفة الى آخره) لعله معطوف على الامر بالتأمل اى اذا عرفت ماذكرنا فليتأمل واعلم الى آخره اوعلى المحذوف اى افهم ماذكرنا واعلم ان الفلاسفة الى آخره والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثانى الذى هو توأم الشرط الاول وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق من جريانه بلا اشتراط شئ منهما ولذا غير العنوان (قوله اذلا نظام فيها مضبوطا) فى نفسها لابحسب وجودها فى الخارج لعدم ترتب الآحاد فى نفسها وضعا وطبعا

المتناهية التى تزداد وهو بازديادها وينتقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياد بازديادها منافيا لمقتضى طبيعته فكون الكل المشتمل على الزائد النسبة الى جزئه يكون مما يأباه تلك الطبيعة وبما قررنا ظهر ان مراده رحمه الله تعالى بالتأمل اشارة الى الدقة لاعدم الصحة (قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول) من انه لايشترط اذ مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لاعلى سبيل التعاقب افيد ما حاصله انه لابد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصالها بالتقدم والتأخر اللذين هما متضايفان لايمكن انفكاك احدهما عن الآخر اصلا لاخارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة مقتضية بعضها عند بعض آخر لم يكن شئ منها متصفا بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها فى الذهن فالاجمالى منه

انتزاعهما مجتمعين فى الواقع فى صورة المتعاقب (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الخ) يعنى انهم لما قالوا بقدم نوع الانسان بتعاقب افراده الى غير النهاية وعدم التناسخ لزمهم ان يكون النفوس الانسانية المفارقة غير متناهية لانها باقية غير فانية فيتصفون عن جريان برهان التطبيق فيه بهذا الشرط واعترض عليه بانها وان لم تكن مرتبة فى نفسها ولكن لها ترتب باعتبار اضافتها الى ازمنة حدوثها وباعتبار ابدانها الان نفس الابن متوقفه على بدنه الذى هو شرط لحدوثه وهو متوقف على نفس ابيه المضيفة للقوة المولدة على بدنه وهكذا واجب بان ترتبها على ذلك التقدير باعتبار الازمان والابدان وهى غير مجتمعة ﴿١٢٨﴾ ورد بانها مجتمعة لا محالة ومترتبة

على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة

ولا بحسب وجودها فى الذهن اجمالا او تفصيلا لما عرفت انها فى الوجود الذهنى الاجمالى موجودة بصورة وحدانية لا تميز للآحاد فيها والوجود الذهنى التفصيلى غير ممكن فلا يتصف بعضها بالاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الآحاد بتلك الاضافات فى الواقع فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الآحاد على الآحاد كل انظيره فى الواقع كما ذكره فى المتعاقبة (قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا الى آخره) قد سبق منه اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة فى الحدوث زمانا وفصله فى الرسالة بل بجريان برهان التضايف اشرنا وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق فى مطلق الامور المجتمعة فى الوجود لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية ترتب ذاتى وصرح فى الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم على هذا الشرط عدم ترتبها فى زعمهم لا فى الواقع وما ذكره الشريف المحقق فى حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها الآلاتها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذى له مدخل فى حدوث نفس الابن فيترتب السلسلة حينئذ من نفس الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعنى الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطق آحادها الا بملاحظة تفاصيلها كيف ولو كانت منطبقة فى نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة ايضا منطبقة فى نفس الامر حال عدمها فمدفوع بان تلك الحركات

باعتبار الابدان والازمان فلاريب اذا فى جريان البرهان بل الجواب ان سلسلة التوالد عندهم متناهية وانما يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحدة منها متناهية اذ قد صرح الشيخ فى الشفاء بان فى القرانات الكلية المقتضية للطوفانات العامة ينقرض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة ثم يحدث بالتولد ويكون مبدأ السلسلة التوالد وهكذا

لا يحصل به الامتياز الذى لا بد للتطبيق والتفصيلى لا يقدر عليه الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها فى نفس

اذ وجودها الاجمالى الوحدانى الذهنى لا يكفى للاتصاف بها ولا يمكن وجودها فيه مفصلا (والابدان) لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها مقدما على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانى انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما فى زمان تحقق موصوف الآخر او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما فى زمان سابق وتحقق موصوف الآخر فى زمان آخر فتحقق للتقدم والتأخر الزمانيين لا مناف لهما على ما لا يخفى (قوله وعلى هذا الشرط) اعتمدوا فى قولهم بعدم

قلت ان كفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة اذ يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذلا يمكن للعقل ملاحظة كل واحد

والابدان المنعدمة قد ضبطها وجود خارجى فى ازمنتها فلا بأس فى انطباق بعضها لبعض حال عدمها فى الواقع كما فى المتعاقبة ولو سلم ان الكلام ههنا فى المجتمعة فلا يجب تتالى الآحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان فى المرتبة المجتمعة اصلا ضرورة ان لكل من آحادها شرائط واسبابا كما لا يخفى (قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالى الى آخره) يعنى ان التطبيق الاجمالى اما ان يكفى فى المرتبة المجتمعة اولا يكفى فيها وكلما كفى فيها يجرى فى غير المرتبة ايضا وكلما لم يكف فيها لم يجر فى المرتبة المجتمعة ايضا ينتج انه اما ان يجرى فى غير المرتبة اولا يجرى فى المرتبة المجتمعة والثانى باطل بالاتفاق فتعين الاول فيبطل الاشتراط الثانى ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدللة كما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لايقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا فمن اين الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من المعارضة منع دليل الخصم واستفيد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ذاتى لم يكن الى آخره واذ فقدانهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقى دليل الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله (قوله فهو جار فى غير المترتبة) اى ذلك التطبيق الاجمالى الكافى فى المرتبة هو بعينه جار فى غير المترتبة ايضا بان يلاحظ العقل الى آخره ففيه اشارة الى ان اتصاف الآحاد فى الواقع بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغن عنه فى التطبيق الاجمالى فى المترتبة اذ يكفى مجرد فرض اثنين من الجملتين مبدئين ينطبق احدهما على الآخر مع مجرد اتصاف كل من الآحاد الباقية بعنوان الواحد من جملة معينة من الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال نأخذ واحدا من الجملة اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى ونأخذ واحدا آخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثانى ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد من الاحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم التساوى اولا يكون فيلزم التناهى ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالى هو بعينه جار فى غير المرتبة والفرق تحكم باطل فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالى مجرد قوله بان يلاحظ العقل الى آخره بل هو تلك الملاحظة بعد فرض انطباق المبدئين المفروضين كما صورنا ولذا لم يقل فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى جانب التناهى اوفى الاوساط ألا يرى انا اذا اوردنا الترديد فى المرتبة قبل اعتبار

تناهى النفوس الناطقة المجردة القائلون بقدم العالم النافون للتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان

(قوله بل لهم ان يدفعوا) حاصله انه اذا لم يكن بين الآحاد ترتب وضعى اوطبيعى جاز ان تقع آحاد كثيرة من
احديهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام متسق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق على الباقى
على الترتيب فان قيل اما ان تكفى ملاحظة الآحاد اجمالا فلا حاجة الى الترتب اولا تكفى بل

واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال
فى الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنقل الزيادة

تطبيق المبدئين يختار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى فى جانب
اللاتناهى مستندا بان الزيادة فى جانب التناهى ولذا احتاجوا الى تطبيق
المبدئين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهى ويلزم التناهى فلابد ههنا
ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدئين وانطباقهما وان لم يكونا مبدئين
فى الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام (**قوله** ودعوى الى آخره) ليثبت
بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اى حكم بلا دليل فيكون ممنوعا وحكم بلا دليل مع قيام
دليل اوبداهة على خلافه فيكون باطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار
وهو المراد ههنا لان دعويهم بالفرق يتضمن منع جريانه فى غير المرتبة مستندا بالفرق
فلابد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين (**قوله** بل لهم ان يدفعوا
الى آخره) الظاهر انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم
ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضه بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل
لهم ان يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق فى غير المرتبة بان يمنعوا
جريان التطبيق باختيار الشق الثانى ومنع لزوم التناهى بناء على جواز ان يكون
الزيادة فى الاوساط لا فى جانب اللاتناهى فيندفع المعارضة اذ مجرد جريان
التطبيق الاجمالى فى غير المرتبة لايكفى فى بطلان الاشتراط الثانى بل لابد من جريان
برهان التطبيق فى تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه فى ضمن المعارضه
عن دليلهم فبتحرير ان المراد من الطبيق الاجمالى هو التطبيق الاجمالى المظهر
لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهى وذلك الطبيق حاصل فى المرتبة لا فى غيرها
فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب
ويقل الان يقال لهم ان يدفعوا الى آخره ونقول وليس لهم ان يدفعوا
بذلك ايضا لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية للجملة
الكبرى بازاء واحد اومتعدد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك
بل كل واحد من الاولى انما جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير
لااحتمال لان يكون واحد من اوساط الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية
بل لابد ان ينتقل الزيادة المعينه الى جانب اللاتناهى قطعا كما لايخفى على ذوى

لابد من ملاحظتها تفصيلا
فلا يمكن التطبيق وان
كانت الاحاد مرتبة
اجيب بان فى المرتبة
اذا طبق الطرف على
الطرف لايتصور الزيادة
فى مبدأ الانطباق ولا فى
الاوساط للاتساق فلو
لم تكن فى الجانب الآخر
لزم التساوى قطعا ولم
تحقق الزيادة اصلا مع
فرضها اولا بخلاف الغير
المترتبة فانه يجوز ان
يكون الزيادة فى الاوساط
فلا يلزم التساوى ولا
الانقطاع هذا ما تقرر
عليه كلام المحققين ولى
فيه نظر فان الملاحظة
الاجمالية لما كفت فى اطباقها
فلتكف ايضا فى تحصيل
اتساقها ولا فرق بينهما
اصلا فانه ليس هناك
سلسلتان موجودتان فى
الواقع وهما منطبقتان الا
بحسب الملاحظة الاجمالية

(قوله بل لهم ان يدفعوا
ذلك الخ) اى ليس لهم
ان يدفعوا جريان الدليل
فى الآحاد الغير المترتبة
بان يدعوا عدم كفاية الاجمال فى الغير المترتبة وكفايته فى المترتبة فان هذا الادعاء تحكم (البصائر)

بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لايظهر فى السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهى لجواز كون الزيادة
مستقرة فى الاوساط غير منتقلة منها الى الطرف الغير المتناهى وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة

الى طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لايظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات

البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى مايذكره بعده (**قوله** ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع الى آخره) هذا دليل آخر على بطلان اشتراط ترتب الآحاد بان يقال لو وجدت جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت مترتبة الآحاد اولا بل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء للبعض الاخر والجزء متقدم على الكل طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالى بلا نزاع ويلزم تناهى الاحاد ويستفاد منه ايضا منع دليلهم مستندا بانه انما لايمكن للعقل حينئذ التطبيق لو لم يكن هناك موجودات مترتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغيير الدليل لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالى بين الاحاد الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظته بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الاحاد (**قوله** فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة الى آخره) يعنى ان المجموع الاول هو مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثانى مبدأ جميع المجموعات المندرجة فيه وثانى المجموع الاول فى الواقع والمجموع الثالث ثالث المجموع الاول وثانى المجموع الثانى فاذا توهم انطباق المبدأ على المبدأ والثانى من المجموع الاول على الثانى من المجموع الثانى والثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل لنظيره فى مرتبته من مراتب الاعداد فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة فى المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى فيلزم مساواة الجزء للكل لتساوى مجموعاتهما حينئذ اولا يوجد فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة فى المجموع الثانى بل فى المجموع الاول مع فرض لاتناهيهما اللازم لفرض عدم تناهى الاحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهى المجموعات الموجودة فى ضمن كل جملة (**قوله** والمجموع الذى ينتهى الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده فى الرسالة حيث قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية

(قوله ولى ههنا كلام آخر) اشارة الى انه من متفرداته السانحة له على ما هو المشهور ولعله خطر عليه على سبيل التوارد اذ قد سبق اليه السيد الشريف في حواشي التجريد وحاصله ان كان غير متناه يلزمه الترتب باعتبار المجموع يتوقف على مجموع ناقص عنه بواحد فى ضمنه وهكذا يجرى التطبيق بين المجموعات (قوله لان المجموع يتوقف على المجموع الخ) لايخفى ان العدد لما كان غير مركب عما تحته من الاعداد لايتوقف المجموع الاول على المجموع الثانى وان استلزمه ولكن الاستلزام كاف فى المطلوب (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه الخ) دفع لما اورد المترتبة فانها لاتساق نظامها لاتستقر الزيادة فى الاوساط بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع (قوله والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات الخ) دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهى المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهى آحاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان والمجموعات الموجودة فى السلسلة وفى المجموع الاول تنتهى بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

يكون لامحالة مجموعا لايكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدد متناهية الى اثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثالثة وهكذا الى غير النهاية

قلت بل يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاحاد المتناهية الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ماتوهمه هذا السائل انما يرد لولم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا فى البعض الاخر اندراج الجزء فى الكل كعشر جمل متباينة بالذات غير متناهية الاحاد وليس كذلك فمنتهى المجموعات التى يندرج بعضها فى بعض هو المجموع الذى لم يندرج فيه مجموع آخر وذلك المجموع يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات كان عددها متناهية ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متوالين بواحد كان تفاضلات المجموعات المتناهية آحادا متناهية وهى التى اسقطناها واذا ضم الاثنان الذى هو من جملة المجموع الاول الى تلك الاحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة آحاد يتضمن تسعة مجموعات متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثانى المركب من تسعة آحاد ثمانية مجموعات منها فاذا جعل مبدأ تسعة مجموعات بازاء مبدأ ثمانية مجموعات والثانى من الاول بازاء الثانى من الثانية وهكذا الى ان نجعل المجموع الثامن من الاول بازاء المجموع الثامن من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية آحاد هى تفاضلات المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول الى الاثنين الذى هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه واذا ضم الاثنان الى الاحاد الثمانية المتناهية كان مجموع آحاد المجموع الاول عشرة متناهية (قوله وان شئت قلت الى آخره) هذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة فى ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد الى آخره فمراده وان شئت فى بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا فلابد من تحقق الواحد والاثنين والثالثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الآحاد مجموعات مترتبة هى مراتب الاعداد الغير المتناهية التى بعض تلك المراتب جزء من البعض الاخر ومعروضات تلك المراتب ويجرى برهان التطبيق فى تلك المجموعات المترتبة بانطباق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهاؤهما فى مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التى كل مرتبة منها متناهية الاحاد ومجموع الاحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهى الاعداد العارضة وتناهى الاحاد المعروضة لها اما جريان البرهان فى سلسلة المعروضات المترتبة فظاهر واما جريانه

(فى)

آحاد غير متناهية وحاصل الدفع ان المجموع الاولى بعد اسقاط الآحاد على عدد المجموعات المتناهية ينتهى الى مجموع لايكون مجموع اقل منه وهو الاثنان فيكون متناهيا لامحالة (قوله وان شئت قلت) هذا الوجه ايضا مبنى على تحقق الترتب لتوقف كل جمع على جزئه فينتهى سلسلة المجموعات الى مجموع لايكون فوقه مجموع ويكون آحاده متناهية لانتهاء المجموعات التى بعددها فيكون امر الانتهاء على عكس الاول والتسلسل فى كليهما من جانب العلل ولكن الاول اظهر وامثل وقيل لاحاجة الى ذلك لان الامور الغير المتناهية مطلقا لاتتجاوز فى القلة عن الواحد وفى الكثرة عن غير المتناهى فيلزم ان يكون غير المتناهى محصورا بين حاصرين ورد بان غير المتناهى ليس هو عبارة عن عدد معين وانه ليس طرفا للسلسلة ومراتب الزائد والتناقص عارضة للمجموعات الغير المتناهية فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لعوارض اجزائه

فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه

في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لايجرى فى سلسلة الاعداد التى لاتميز لها فى نفس الامر وهى الاعداد التى لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات كان لها تميز فى الواقع فيجرى البرهان فيلزم اما مساواة جزء العدد لكله اوانتهاء مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل محال كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو وجدت امور غير متناهية يلزم ان توجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما سلسلة الاعداد العارضة والآخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة الاولى ويجرى برهان التطبيق فى كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون الامر كذلك فى الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع الواحد يعرضه عدد آخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثانى فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهة بعضها جزء من البعض الاخر وكل منهما غير متناهى المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هى معروضات تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهى لايزيد عليه واحدا وعدد آخر لانه انما لايزيد عليه فى جانب اللاتناهى لا فى جانب التناهى كما ههنا والفرق بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل ههنا فى جانب المعلولات اذ العلة الاولى التى هى الواحد متعين ليس قبله علة اخرى وفيما سبق فى جانب العلل المتعين المعلول الاخير الذى هو المجموع الاخير ولم يوجد اول الاجزاء وههنا اوهام فاسدة مبنية على الغفول عن سياق كلام الشارح وسباقه منها ما قيل الظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما تحققها فى اصل الامور الغير المتناهية لاتحققها فى المجموعات المذكورة بلا حاجة الى اثبات المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق فى نفس تلك الامور الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لابد من تحقق الواحد والاثنين وغيرهما ولاشك ان الثانى منها مترتب على الواحد والثالث على الثانى وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد الى آخره وليت شعرى ما معنى ترتب الثانى على الواحد والثالث على الثانى من الآحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان وعلى الاثنين هو الثلثة كما هو صريح عبارة الشارح ثم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها للآحاد لا للمجموعات لكن بمعنى عروضها للآحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق آخر فى اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين الآحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض

(قوله فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد) فينتهى الى مجموع لايكون فوقه مجموع آخر فيكون آحاد ذلك المنتهى اليه متناهية ايضا قيل سنح لى فى ابطال الغير المتناهى وجه لايحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مرتبة اوغير مرتبة لا تجاوز فى العلة من الواحد وفى الكثرة من الغير المتناهى فمراتب التزايد والتناقص يجب ان تكون غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التى هى الكل والواحد انتهى اقول لاوجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التى هى الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية التى هى اجزاء الكل فكما ان الكل لايكون طرفا لاجزائه كذلك لايكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا فى امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على بعض الى غير النهاية فظهر ان ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهى ليس الا باعتبار عدم تناهى اجزائه الزائدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا القول بعدم تناهى مراتب التناقص فى السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهى منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به وهذا القائل وجعله مبنى دليله ولعل منشا هذا القول استلزام كون عدد النواقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما وقياس السلسلة المفروضة بالاجسام القائلة

فان قلت انما يلزم ماذكرت لوكان العدد مركبا من الاعداد التى هى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل منه فان تركب العشرة من اربعة

مترتبة فتصير الاجزاء ايضا مترتبة بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلاثة ولا يخفى ان ما سيجئ من قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الى آخره صريح فى انه جعل معروض العدد الفوقانى مترتبا على معروض العدد التحتانى بالذات لا بتبعية ترتب العدد الفوقانى على العدد التحتانى وبالجملة ماسبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم الذى يساوى جزؤه لكله يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين مراتب الاعداد العارضة وما سيجئ منه يدل على ان مراده اثبات الترتب الذاتى بين معروضات المراتب فثبت ماقلنا من ان مراده لزوم المجموعات المترتبة من وجهين (قوله فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال امران احدهما شهرة مااشتهر عن ارسطاطاليس وثانيهما توهم ان كون معروض العدد الاقل جزأ من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر وسوروده الملازمة فى الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم انه لو وجد امور غير متناهية مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الآحاد موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك لوكان العدد الاقل جزأ من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزأ من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزأ من معروض الاكثر فليس هناك سوى الاحاد موجودات مترتبة لا فى عوارض الاعداد ولا فى المعروضات وينقدح منه ما اسلفه من جريان برهان التطبيق فى الامور المتعاقبة المبنى على لزوم مساواة جزء العدد لكله ولما كان ماذكره السائل لايضاح سنده صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى تحته فلا موجود هناك سوى الآحاد لا فى الاعداد العارضة ولا فى المعدودات المعروضة فلذا اشتغل فى مقام الجواب بمنع دليل المعارضة اولا ثم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لا يخفى (قوله فان تركب العشرة الى آخره) تلخيصه العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة وواحد فقط وهكذا واما ان تتركب من اثنين منها ومن ثلثة منها واما ان تتركب من جميع هذه الصور واما ان لا تتركب من شئ من هذه الصور لا على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل من الوحدات العشرة والاول باطل مستلزم للرجحان من غير مرجح والثالث باطل مستلزم لان يكون للعشرة حقائق مختلفة والثانى باطل مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال فى المواقف وشرحه وكل عدد يقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منها لامكان تصور

الانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذى لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق (قوله فان قلت انما يلزم ماذكرت) من جواز اجزاء الدليل فى التقديرين وترتب الاستحالة عليه لوكان العدد مركبا من الاعداد التى تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموعات ولا تحقق الاثنين والثلثة ومافوقها فلا يتصور هناك

(قوله ليس اولى من تركبها الخ) قال المحقق الهروى رحمه الله كان المراد من اولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون بعض هو لا اولوية عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتى هو لزومها كذلك والا فتقوم حقيقة الشئ بامر دون غيره لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذاتى وعلى كل من الشقين يلزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له وتكرر حقيقته من حيث هى فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب العدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتى نسبة بالامكان لا بالضرورة ولانه يلزم ان يترتب على العشرة لوازم الاعداد التى تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بديهى الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزائها الاولية فافهم (قوله فيتعدد تمام ماهية شئ واحد) قال السيد الشريف لا خفاء فى استحالة ان يكون لشئ واحد امور مختلفة كل واحد منها تمام ماهيته اذا لم يشتمل بعض هذه الامور على بعض اصلا والا لكان لشئ واحد ماهيات متخالفة وكذا اذا اشتمل احدها على الاخر وزيادة والا لزم كون الجزء والكل تمام ماهية شئ واحد وكذا على جزء من الآخر ولم يشتمل جزء من الآخر على جزء من الاول على سبيل التناول كالحيوان الناطق والجسم الناطق واما لو كان هناك اشتمال على سبيل التناول كما فى الاعداد ففيه تأمل اذ لا يلزم هناك تعدد الماهيات بل الحاصل من اخرها بعينه هو الحاصل من الآخر فيجوز ان يتركب

وستة ليس اولى من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثانى

قلت هذا الكلام

العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة اواربعة وستة اوخمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح واذا تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يفى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (قوله قلت هذا الكلام الى آخره) يعنى نختار ان العدد مركب من جميع الاعداد التى تحته

التطبيق (قوله فيتعدد تمام ماهية شئ) وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشئ الا مجموع اجزائه الكافية فى وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التى تحتها كان مجموع الخمستين اللتين تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتها فى حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف ومغاير لما عداه فتركبها عن جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد تحتها كونها ذا ماهيات متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة وسبعة بخصوصه وهكذا انتهى واما قيل انه لا استحالة فى كون الشئ الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت تلك الماهيات

من الكل انتهى أنت تعلم ان لكل عدد سواء كان مشتملا على الجزء الصورى اولا حقيقة محصلة ولوازم مختصة فبالضرورة لايكون الحاصل من احدها عين الحاصل من الاخر فكيف لا يلزم تعدد الماهيات (قوله انما يتمشى الخ) قال المحقق الهروى العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة كما يشهد به البداهة وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل وحدة وحدة وكل من الاولين عدد على تقدير والثالث كثرة محضة وليست بعدد والرابع وحدة محضة وليس بكثرة ولا عدد ولا شك ان دخول الوحدة المحضة فى العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف ويلزم حينئذ دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة فى ضمن المجموع وتركب الثلاثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية (قوله اذا كان لكل الخ) قد يقال لو لم يكن للعدد جزء صورى يصدق عليه الوحدة اذ كل كلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير من افراده. وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة اذ الوحدة ليست من المقولات ولا ما يصدق عليه المقولة على ماصرح به الشيخ رحمه الله وغيره ورد بان لا منافاة بين صدق الوحدة والكم على الوحدات اذ صدق الوحدة عليها على انها وحدات كثيرة وانت خبير بانه لا يدفع صدق الوحدة التى ليست بعدد على العدد والتحقيق ان الوحدات التى هى العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى هى الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة وما يصدق عليه الوحدة بالصدق الكثير هو الوحدات المحضة من غير ان يكون الهيئة داخلة فيها او عارضة لها (قوله واما اذا كان محض الاحاد الخ) انت (م) خبير بانه لا ثبت لذلك ولو صح ان العدد ليس بمشتمل على الجزء الصورى فلا تم انه محض الاحاد بل هو الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فلا بد من اثبات كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر ودونه

انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها

ولا نسلم انه يلزم حينئذ ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التى ليس وراءها صورة نوعية اخرى مقومة لذلك النوع وحينئذ لا يلزم ذلك قطعا اذا لم يكن هناك سوى الوحدات جزأ آخر مخالف لها بالنوع فكما ان المجموع الحاصل من جميع الاربعة الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جمع الاثنين الى الثمانية وهذا كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين الى ثمانية دراهم بخلاف

مشتملة بعضها على بعض سبيل التبادل كما فيما نحن فيه فبحث آخر لا يضر الشئ المحقق كما لا يخفى (قوله حينئذ ويكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها) فيكون دخول الواحدات فى العدد هو بعينه دخول الاعداد التى تحته قيل سنح لى ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلى لما يصدق على الواحد من افراده كذلك نصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة فى حواشيه على شرح التجريد فظهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها فى ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وانت خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعنى انها وحدات كثيرة على

ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى

ما اذا اشتمل احد الجزئين فى الجمع الاول على درهم من ذهب وفى الجمع الثانى على درهم من رصاص فالمجموع فى الاول يكون مركبا من الفضة والذهب وفى الثانى يكون مركبا من الفضة والرصاص وهذان المركبان متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة بآثار متباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التى هى الوحدات ههنا غير كافية فى تقويم النوع المركب بل لابد من الجزء الصورى جوهرا كان كالصور النوعية لانواع الاجسام اوعرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر فجواز كون كل نوع من انواع العدد عبارة عن محض الوحدات التى هى الاجزاء المادية فقط احتمال باطل اجاب عنه بقوله وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا الى آخره يعنى لادليل على ان شيئا من الانواع المركبة لايتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد من هذا القبيل وعدم التقوم فى اكثر المواد لاينافى تقوم البعض بل يجوز ان يكون التقوم بمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لايوجد فيما سواها اصلا لافى انواع الكم المتصل فقط كما توهموا ههنا (قوله والعجب ان بعض المتأخرين الى آخره) يعنى ان نفى ارسطاطاليس له وجه لانه انما نفاه لزعمه ان لكل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات مغايرة بالنوع لصور سائر الانواع منها وحينئذ يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفى ذلك البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فمما يتعجب منه اذ على هذا التقدير لايلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب منعكس اليه لان ماذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد انه على هذا لايلزم المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب الجواز ان يكون فيه محذور آخر وان اراد انه لايلزمه محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور العشرة بكنهها على تصور خصوصية بعض الاعداد التى تحتها وهو باطل بداهة وهذا المحذور هو المصرح به فى المواقف بل هو العمدة ههنا كما نقلنا عن شارحه الشريف واما ثانيا فلانه لاينكر احد من ذوى ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء الممكنة فيه وعليه مبنى التنصيف والتفريق والتقسيم المبحوث عنها فى علمى الحساب والهندسة فلا نزاع لاحد ان الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع فى ان ذلك الجزء عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عليها كما ان الانسان ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الانسانية الفائضة على العناصر وتحقيقه انه

خرط القتاد (قوله من خواص الكم المنفصل) بخلاف المتصل فان اجزاءه المقدارية غير متخالفة بالماهية

ما حققه الشارح فى حواشيه على شرح التجريد فى مبحث العلة والمعلول وظهر ان صدق الوحدة عليها بهذا المقيد لاينافى صدق الكم عليها وكونها عددا بل يحققها كما لايخفى وانما المنافى لهما كونها واحدا [illegible] (قوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل) اى ويكون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التى اشتمل عليها اقسام الكم المتصل [illegible] والخط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم [illegible] ذلك الشارح العلامة فى حواشى شرح التجريد فى [illegible] العلة والمعلول

تحته ومن البين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد

قسموا المركب الى حقيقى هو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير الصور النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار مخصوصة كالانسان وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء الاجزاء المادية وهذا الجزء هو الصورة النوعية والى غير حقيقى هو ما لم يفض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف عن محض الآحاد وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا بأى وجه كان كالعسكر مع تلك الهيئة السريرية على ان تكون داخلة فى قوام نوع السرير واختلفوا فى ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثانى اذا تقرر هذا فقول مرادارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم الثانى كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين المذكورين فمرادهم بقولهم لا من الاعداد هى الاعداد المشتملة على الصور النوعية سواء كانت داخلة فى ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفى تركبه من الاعداد التى تحته (قوله ومن البين ان واحدا الى آخره) يعنى ان مجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات الثلث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بيّن بديهى ربما ينبه عليه بما يأتى منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثانى ولا خارجا عنه بداهة فثبت كونه جزأ للحصر العقلى فى ان الشيئين المتغايرين فى الجملة ولو باعتبار اما ان يكون احدهما عين الآخر فى الواقع او جزءه او خارجا عنه ولما بطل الاول والثالث تعين الثانى فلما ثبت كون الاثنين جزأ من الثلثة فقد ثبت كون العدد جزأ من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر فى هذا الباب فيثبت الملازمة الممنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد جزأ من العدد يستلزم كون معروض الاول جزأ من معروض الثانى وان لم يستلزم العكس كما يشير اليه فيما بعد ففى هذا التعجب المبنى على عدم المحذور مع هذا الحكم البيّن اثبات للملازمة الممنوعة قيل سنح لى دليل على ان لكل نوع من العدد صورة نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلى يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح فى حاشية التجريد والظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد فى ذلك من صورة نوعية واجيب بان ما ليس بداخل تحت الكم هو الوحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم المنفصل هو

ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا اجزء زيد وعمرو وخالد

الوحدات الكثيرة اى المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح فى حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثيرة مطلق الكم المنفصل ومراد القائل ان الوحدات بنفسها الا تكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله ان يعود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول مأخوذة من الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص لانه حاصل باى وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثانى قطعا واقول سنح لى دليل على ان ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بان يقال هو الوحدات الكثيرة ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اى العارضة لها الهيئة الاجتماعية بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلث او بان يقال هو الوحدات الكثيرة الزائدة على الاثنين بواحد والناقصة على الاربعة بواحد والاول باطل والا لكان نوع الثلثة فصلا لنفسه وكذا الثالث والا لكان تصور حقيقة الثلثة مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثانى ومن البين ان مفهوم الزائدة على الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك المفهوم فصلا لنوع الثلثة ومأخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة لكونهما من الامور الاعتبارية فى التحقيق فالوحدة الواحدة هى الوحدة وتصور الواحد بديهى فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهكذا الى غير النهاية فليس فى سلسلة الاعداد غير الوحدات اقول ههنا كلام هو ان الغرض الاصلى من ابطال الشرط الثانى ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة المجردة الابدية مع حدوثها كما هو رأى ارسطو لكن فى عروض الاعداد للمجردات كلام فالاولى ان يعترض بتحقق عروضها للباقى الواقع ههنا ثم هذا الجواب بالاربعة او الجواب الذى يذكره بعد لا يرد عليه ذلك (**قوله** ثم عدم تركب العدد الى آخره) يعنى لو فرضنا ان العدد ليس بمركب من الاعداد التى تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار معروضات الاعداد وان لم يثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك الملازمة ببداهة ينبه عليها بان يقال لا ريب فى ان مجموع زيد وعمرو ومع مجموع زيد وعمرو وخالد شيئان نخبر عنهما وكل شئ بالنسبة الى شئ آخر منحصر عقلا فى ان يكون عينه او جزأ او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف

(قوله ثم عدم تركب العدد) اى لا حاجة لنا فى اجراء الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام التركيب بل يكفينا كون معروض العدد مركبا عما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا المنع المتوجه على تركب الاعداد عما تحتها وانت تعلم ان المعدود لا يتصف بالجزئية والكلية الا بواسطة العدد وقد سبق ان العدد لا يتركب عما تحته من الاعداد

(قوله ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته الخ) يعنى انه لا حاجة لنا فى اجراء هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه على هذا التركب المنع المتوجه على تركيب الاعداد مما تحته فانا نعلم بداهة ان مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الهيئة الاثنينية الذى لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه فيكون جزء منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة ومخالفة لحكم العقل على ما سيجئ

مقتضى عقله وليس المجموع الاول عين الثانى ولا خارجاعنه بداهة فتعين كونه جزأ ففى هذا القول ابطال للمنشأ الثانى من منشئ السؤال كما ان قوله ومن البين ان واحدا وواحدا الى آخره ابطال للمنشأ الاول وتلخيص كلامه ليس ماحكمنا من استلزام الترتب فى جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التى تحته كما توهمه السائل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركب المذكور نعم على تقدير ثبوت التركيب يثبت الاستلزام فى كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولاجل انه اثبات الاستلزام فى احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق المبنى على اثباته فى كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا فى التراخى فى الرتبة اذ لا تراخى بحسب الزمان بين الاثباتين (قوله فان مجموع زيد عمرو الى آخره) لم يرد ان زيدا شخص وعمرا شخص ثان ومجموعهما شخص آخر ثالث بل اراد ان الاولين شخصان متباينان منفصلان ومجموعهما مع كونه عبارة عن الشخصين موجود ثالث غيرهما بناء على ماذكره المصنف فى المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق للوجود فكل ماله وحدة فى الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة فى الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد عمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان ذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك باطل بداهة فمجموع زيد وعمرو مركب اعتبارى كالعدد دون الطين ومجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتبارى آخر كذلك ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثانى كما ان العدد جزء من العدد من غير محذور بالبرهان الذى ذكره ههنا وما توهمه بعضهم من ان هذا الدليل يعارض بالدليل الذى نقله عن ارسطاطاليس فانه يجرى فى معروض العدد ايضا والقول بان المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافى قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل توهم فاسد لان ماجعله مختصا بالكم المنفصل ليس انتفاء الصورة النوعية عن الوحدات وكيف يجعله مختصا به وهو متحقق فى الافراد المنفصلة لكل كلى حتى الكم المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية وراء صورتيهما بل ماجعله مختصا به هو حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال الشارح ومجموع زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما مجموع زيد وعمرو وخالد نوع آخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثانى لتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع الانسان واما ماقيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد هناك موجود رابع هو مجموع

اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عيناله فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبتنى مااختاره بعض المحققين فى مذهب

الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وفاقا فدفوع بانه ان اراد بالموجود الرابع ماهو الموجود فى الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما كان موجودا بحسب الخارج لتباين جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع فجزؤه الثالث الذى هو مجموع زيد وعمرو ليس جزأ مباينا منفصلا عن جزئيه الاولين وان اراد مطلق الموجود ولو فى الاعتبار العقلى فلزومه مسلم لكنه تسلسل فى الامور الاعتبارية وتنقطع بانقطاع الاعتبار (قوله اى معروض تلك الهيئة) الاجتماعية انما فسره بذلك لئلا يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع او التفرق اللذين هما من اقسام الكون فى الحيز والمراد ههنا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد او فى ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما حيز آخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز آخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد بالهيئة المذكورة داخلا فى المجموع المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شئ من النسب بموجود فى الخارج عند المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعلى الثانى فلا مجموع هناك بل الآحاد قلت نختار ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض فى الذهن لا باعتبار وجوده فى الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان لا يكون هناك مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرضه الهيئة الاجتماعية لا فى الخارج ولا فى الذهن (قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على ان المجموع موجود آخر سوى الآحاد وان بعض المجموعات جزء من الاخر يبتنى مااختاره بعض المحققين فى مذهب

(قوله وعلى ذلك يبتنى) اى على تركب معروض العدد عن معروض عدد آخر وكونه مغايرا له يبتنى استناد المعلولات الكثيرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية فان الواجب واحد لا تكثر فيه بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية لان صفاته الحقيقية عين ذاته وصفاته الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب الذى هو عين الذات وجميع الممكنات صادرة عنه تع والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالمشهور فى بيان كيفية الايجاد انه يصدر عنه العقل الاول ويلزمه اعتبارات متأخرة فبحسب تلك الاعتبارات المتكثرة يصدر عنه الكثير ويلزم منه استناد الامور الموجودة فى الخارج الى الامور الاعتبارية فعدل عنه المحقق الطوسى وغيره من الاعلام الى انه يصدر عن الاول تعالى وتقدس العقل الاول ثم الثانى ثم الثالث وهلم جرا الى اقصى مراتب الوجود فالمتصف بالفاعلية فى المرتبة الاولى الذات البحت وفى ماعداها من المراتب الذات من حيث الاقتران بامر على ان يكون الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى فان قيل الذات مع الحيثية التقييدية يكون امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف يتصف بالفاعلية اجيب بان الذات فى التغاير الاعتبارى لا تكون متميزة بحسب الاعتبار بان يدخل فيها حيثية كما انها فى التغاير الحقيقى لا تميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات فى التغاير الاعتبارى التشخصات فى التغاير الحقيقى من لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة فى الوصف والمفهوم دون الذات والحقيقة وحاصل الابتناء انه لو لم يكن مجموع اب موجودا فى سلسلة

الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج د) حتى يحصل معلومات متكثرة فى مرتبة واحدة

الفلاسفة وهو المحقق الطوسى وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذى هو الواحد الحقيقى مصدر المعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار اوصافه الثلثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدر الثلثة معلولات هى العقل الثانى ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول الا العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر عندهم بل لما فى جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازى فى شرح الاشارات بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية فى التحقيق فان كفت فى التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلومات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل فى قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل واجاب عنه المحقق الطوسى بان المختار فى مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية التى هى تلك الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر فى كتبهم وذلك المختار بان يصدر عن (ا) اى عن المبدأ الاول (ب) اى العقل الاول وعن (ب) اى وعن العقل الاول (ج) اى العقل الثانى وعن مجموع (ا ب ج) اى عن مجموع هذه الموجودات الثلثة يعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها (د) اى الفلك الاعظم المتكثر فى ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورة النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هى العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه الثلثة فى مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اى بواسطة واحدة هى العقل الاول الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الاحاد الثلثة اربعة موجودات متباينة الآثار ثلثة منها ثنائيات وواحدة ثلاثية وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة فى مرتبة الايجاد بداهة وجعل الثنائيات فى جملة الثلاثية فليس شئ منها خارجا عن مجموع الثلثة ولا عينه لتباين الآثار الدالة على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الاحاد

العلل مغاير الكل واحد واحد من الاحاد لما كان لهذا الاختيار وجه (قوله وعن ب وحده ج الخ) ظاهره يفيد ان العقل الاول يصدر عن الواجب وحده وعن العقل الاول وحده العقل الثانى فيكون الفاعل والموجد للعقل الثانى هو العقل الاول وهو لثالث وهما دون الواجب والحق ان الايجاد والخلق من خواص الواجب وقد صرح ذلك الشارح المحقق ان الكل متفقون على صدور وجود الكل منه تعالى فيجب ان يكون مراده فى هذا المقام من هذا الكلام ان (ا) من حيث الاقتران (ا) ب وحده

(قوله عن مجموع ا ب ج د) فلو لم يكن مجموع ا ب ج موجودا فى سلسلة العلل مغاير الكل واحد واحد من الاحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين وجه

وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يكون مستندا الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثانى باطلان على ما بين فى موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح فى هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه

مجموعات موجودة بعضها جزء من البعض الاخر (قوله وعلى هذا يبتنى البرهان الخ) تأييد آخر وقوله من غير وقف مبنى على ما ذكره فى الرسالة من ان لهم فى اثبات الواجب طريقين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه وازلزمه بطلانهما بعد ثبوت الواجب ففى الطريق الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب ثانيا وفى الطريق الثانى بالعكس (قوله فان محصله الخ) يعنى لولا الواجب فى جملة الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل فى وجوده بداهة واللازم محال اذ لو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع الى علة واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخلفى فظاهرة واما الكبرى فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة واما بطلان اللازم فلأن المجموع لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون الشئ علة لنفسه بداهة واما الثانى فلان علة الكل يجب ان يكون علة لجميع اجزائه فيلزم ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه ايضا واما الثالث فلأن الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شئ منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفى قوله مستند الى علته الموجودة فيها اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب بمجرد آحاد السلسلة بل لا بد من التمسك بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا محتاجا الى علة يصح البرهان وبهذا القدرة ثبت وجود المجموع وراء الاحاد واذا ثبت ذلك فى جانب الكل ثبت ايضا فى جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من الواحد والمتعدد والا لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء فى قولهم ما هو الجزء فى الواقع سواء كان واحدا او كثيرا لا ما هو الجزء ولو بحسب فرض العقل والغرض ابطال علية الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا كان جميع اجزائه موجودة قطعا فثبت ان المجموع الموجود الاقل جزء من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبنى عليه (قوله فى هذا الدليل الخ) يعنى كما ان نفس البرهان مبنى على كون المجموع الاقل جزأ من المجموع الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون

على ما بيناه هذا (قوله وعليه يبنى البرهان المشهور الخ) فان العلة المطلوبة فيه ليس علة الآحاد لان كل واحد منها مستند الى ما فوقه غير محتاج الى امر آخر ولا علة جملة الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فانها اعتبارية ممتنع الوجود فى الخارج لا تحتاج الى علة بل علة الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية وهى موجودة بالضرورة مغايرة لاعتبارين الاولين اذ لو لم تكن موجودة مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما احتيج الا العلة ولم يكن الجزء موجودا مغايرا لما كان للقدح فيه تجويز كون ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا له وجه (قوله ولا قدح فى هذا الدليل الخ) اشارة الى ان القدح ايضا مبنى على ذلك فانه لو لم يكن معروض العدد مركبا من معروض ما تحته ولم يكن مغايرا لكل واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم كون ما فوق المعلول الاخير علة للمجموع وجه

(قوله فى بعض رسائلنا الخ) قال فى الرسالة القديمة فى اثبات الواجب تعالى شانه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وهكذا هذا كلامه وقد عرفت ان بناء الاختيار المذكور والبرهان المشهور على وجود المجموع لا على كون المعروض العدد مركبا من معروض عدد تحته والقول بان المعروض الاول ليس خارجا عن المعروض الثانى ولا عيناله فيكون جزأ منه ممنوع بل هو خارج والا يلزم تعدد حقيقة الشئ الواحد واما القدح بتجويز كون العلة جزأ وهو مافوق المعلول الاخير فلو صح اطلاق الجزء عليه يكون مبنيا على المسامحة (قوله فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر الخ) انت تعلم ان المعدود انما يتصف بالجزئية والكلية بواسطة العدد وهو الوحدات مع الهيئة الاجتماعية على تقدير اشتماله على الجزء الصورى والوحدات من حيث انها معروضة لها على تقدير عدم اشتماله عليه واذ ليس فى الاعداد جزئية وكلية فكذلك المعدودات ليس فيها كلية وجزئية وعلى ماجوزه الشارح رحمه الله من كون العدد نفس الواحدات نفس الآحاد هى المعدودات فلا تحتاج الى علة فيضمحل البرهان واما كل وحدة وحدة فهى وحدة محضة لا بعدد ولا بكثرة ثم المعدود الكثير يستلزم ماتحته من المعدودات فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اسقط عنه واحد وهكذا فيحصل الترتب على ماينتظم به الآحاد وتميز عند العقل فيجرى التطبيق فى اللوازم والملزومات كما يجرى فى العلل والمعلولات فان قيل فكيف يكون حال البرهان المشهور فى اثبات الواجب قلت تحقق الآحاد يلزمه تحقق المجموع فيتمكن من طلب العلة له واما تجويز كون الجزء علة فلا يوجب كونه جزء من حيث انه معدود اقل ولا يرد ان المجموع المغاير للآحاد (الى) المحضة لا يحتاج الى علة غيرها وغير عللها بل يحصل على سبيل الاستتباع لان الشئ يحصل استتباعا بان يتعلق التأثير الذى هو للمتبوع له بالذات وبذلك الشئ بالعرض ولا شك ان تأثير الاجزاء تأثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذى هو امر وحدانى ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضى ان يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانية ولان الحقيقة العددية التى هى الكل بالذات قبل الآحاد المحضة او معها فان الانسان متعدد اولا ثم يصير افرادا فكيف يكون مستتبعا لها

على ما فصلناه فى بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر

ماقبل المعلول الاخير من المجموع علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك الجزء علة لنفسه وهكذا فى كل مرتبة الى غير النهاية وهو خلاصة مافصله فى الرسالة فقد جوزوا فى هذا القدح كون مجموع ماقبل المعلول علة موجدة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزأ من الثانى ثم الحصر المذكور فى كلامه اضافى بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعنى لم يقدحوا فيه بان يقال لانسلم اما المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس ذلك الاحتمال مساغ عند العقلاء وانما قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن الموجود المحتاج الى علة فاندفع ماقيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا القدح فيكذبه مافى الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه ايضا بناء على مااشتهر من انتفاء التقدم الذاتى بين المعلول وعلته التامة وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدح فينافيه ايضا انه قدح فيه فى الرسالة ايضا فان قلت قدحوا بما نفاه ايضا كما اشار اليه فى الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا

(قوله على ما فصلناه فى بعض رسائلنا) وهو الرسالة القديمة فى اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التى تحته ولم يكن تلك المعروضات موجودات آخر مغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان لتجويزهم فى البرهان كون الجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاختيارهم فى القدح فيه كون جزءه الذى هو مافوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) وربما ينصر هذا الوهم بانه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود الثالث لزم وجود امور غير متناهية فانه اذا وجد الاثنان وجد الثالث وهو معروض الاثنينية واذا وجد الثلاثة وجد الرابع وهو معروض الثلاثية وهكذا الى غير النهاية واجيب بان الرابع اعتبارى محض فانه انما يحصل باعتبار شئ واحد مرتين وهو آية الاعتبارية بخلاف المجموع المركب من الاثنين فان قيل لا فرق بين المجموع الاول وغيره من المجموعات لان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه ولا شك فى وجود الاثنين حقيقة وهو يوجب وجود الثالث كذلك على ما هو المفروض فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث قلنا ليس جميع آحاد الرابع واجزائه موجودة

(قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) اشارة الى رد مازعمه صدر المدققين من انه اذا لم تعتبر مع الاحاد الهيئة الاجتماعية والجزء الصورى لم يكن هناك موجود آخر فلا تكون معروضات اعداد التى تحت عدد موجود فلا يجرى الدليل على شئ من التقديرين فى الامور الغير المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو اعنى معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزاءه هكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد اعنى معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد امور متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجرى فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها وهى انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين حينئذ يكون مستلزما لوجود معروض الاثنينية ووجود معروض الاثنينية يكون مستلزما لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعية وهذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم للشئ مستلزم لذلك الشئ الجواب فى الجواب ان وجود الامر الرابع الذى هو معروض الثلثية اعتبارى محض لا تحقق له فى الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من آحاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة فى ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان القول بوجود الامر الرابع فى الخارج ليس باعتبار انه كذلك فى الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلثية وظاهر ان كون الرابع اعتباريا محضا فى الخارج لا يقدح فى لزوم موجود فيه مما ذكر فاقول الحق فى الجواب ان تخصص الاجزاء فى المقدمة الضرورة القائلة بوجود وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتناهية التى يمكن انفكاك كل منهما اما سواء فى الذهن وظهر جزء الرابع

وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا نسلم انه موجود اذ ليس الهيئة الاجتماعية موجودة فى الخارج ثم اجابا عنه بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك فى وجود الكل هناك وراء الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به فى الرسالة الا بهذا القدح لا بان بان لا يكون معروض الهيئة موجودا فلا اشكال (قوله ومايتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد الخ) المتوهم هو صدر المدققين حيث دل ليس هناك ممكن موجود وراء الاحاد وكل واحد من الاحاد قد وجد علته فى السلسلة ولا شئ هناك يحتاج الى علة بعد الاحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ بل لقوله ومن البين ان واحدا الخ ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم الخ (قوله وهم فاسد مخالف لحكم العقل) بان هناك غير كل واحد من الاحاد موجودا آخر سواء كان شخصا واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم واحدا بالشخص

بوجود على حدة الا فى اعتبار العقل وظرف الملاحظة بخلاف آحاد الثالث والعدد الموجود فى ظرف يقتضى ان يكون لمعروض كل واحد من آحاده وجود منفرد عن معروض الاخر و يحل اليها انحلالا اوليا ولا شك ان اجزاء الرابع ليس كذلك ضرورة امتناع تصور وجود الكل منفكا عن اجزائه (قوله فعلى ماذكرت) من بطلان الامور الغير المتناهية مترتبة كانت او غير مترتبة مجتمعة او غير مجتمعة يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لئلا ينتقض البرهان تخالف مقتضاه عنه

ليس من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه الجزء (قوله فان قلت فعلى ماذكرت) اى من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيلزم ان يكون معلوماته تعالى متناهية كعلومنا والا اى ولو لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهيه بحسبه انتقض البرهان به اى بكونها غير متناهية و تخلق مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة فى الخارج او فى العلم هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام ﴿اما﴾

❀ فان قلت فعلى ماذكرت يلزم ان يكون

فى ابتداء الخلقة ثم انفصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة الشخصية والاتصال ليسا بلازمى الوجود الشخصى عندهم بخلاف المشائيين او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا فى ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم الوجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد من افراده يصدق على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التى لا تصدق على الكل الافرادى بل على الكل المجموعى وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم فى الجسم بعد الانفصال فى ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين لان وجود الكل المجموعى بديهى وانما النزاع فى ان ذلك المجموع موجود بالوجود الشخصى الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب اليه المشائية وماذكره المتوهم من ان ليس هنا شئ يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد الشارح والمحقق الطوسى والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الآحاد وانه عند جعل كل واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على منها كذلك مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثانى علة للمجموع الاول وهذا القدر يكفى للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل المجموعى وراء الكل الافرادى تحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة ولا يتوقف على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعى كالافراد فى شئ يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل شئ اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثانى باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه عبارة عن الاحاد الموجودة وليس له جزء آخر كالهيئة الاجتماعية والصورة النوعية للمجموع وراء صور الاحاد وكل شئ وجد جميع اجزائه فهو موجود بداهة فذلك المجموع موجود جزما ثم ماذكره ههنا ابطال لسند المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطلان ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة ﴿ **قوله** فان قلت فعلى ماذكرت الخ ﴾ من ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطريقين وهو الذى ذكره وتلخيصه لو صح ماذكرته من استلزام الترتب لجرى البرهان فى معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمى بناء على انه يجرى حينئذ فى كل جملة متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم

(قوله لوكان علمه بالاشياء بصور مفصلة الخ) اشارة الى ان الانتقاض بمعلومات الله تعالى بحسب وجودها العلمى ولذلك ارتبط به قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ وبقى الحاجة الى دفع النقض بمعلومات الله تعالى باعتبار وجودها الخارجى الذى اورده بقوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية واجاب عنه بقوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) اى ولانتقاض البرهان بمعلومات الله سبحانه وتعالى بحسب وجودها العلمى لوكان علمه تعالى بالاشياء بصور مفصلة ذهبوا الى ان علمه سبحانه علم واحد بسيط اجمالى لايتكثر بتكثر المعلومات قال الشيخ فى التعليقات تعقل الاول تعالى وتقدس عقل بسيط لذاته وللوازم عنها وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليتها وجزئيتها الى اقصى مراتب الوجود معا لابقياس وفكر وتنقل فى المعقولات فان تعقله كلها معا على الترتب السببى والمسببى وقال الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصى ومكانه الشخصى من اسبابه ولوازمه الموجدة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شئ ولا يغيب عنه مثقال ذرة فى الارض ﴿١٤٧﴾ ولا فى السماء وقال فى الشفاء هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى او يتصور ذاته بصورها بل تفيض عنها صورها معقولة فهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقلية ولانه يفعل ذاته بذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل عن ذاته كل شئ وقال الفارابى فى بعض تصانيفه واجب الوجود وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئاً منه علم وشيئا آخر قدرة ليلزم التركب فى ذاته او ان شيئاً فيه علم وشئ آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته وقال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تفصيلا بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدته وقال «بهمنيار» حقيقته يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود فى عقولنا وهناك نفس وجوده انتهى لا يقال الفلاسفة فى غنى عن اثبات كون علمه تعالى علماً اجماليا لانهم يشترطون فى جريان البرهان الاجتماع والترتب والنفوس عندهم غير مترتبة والابدان غير مجتمعة لانا نقول هى بحسب وجودها الخارجى كذلك وبحسب وجودها العلمى مترتبة مجتمعة عنده تعالى فينتقض البرهان فلا بد من الالتجاء الى كون علمه سبحانه علما بسيطا اجماليا (قوله وذهب بعضهم) عطف على قوله وذهب الفلاسفة اى لانتقاض البرهان على تقدير كون علمه سبحانه بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علم الواجب علم اجمالى بسيط وذهب بعض الناس الى نفى علمه تعالى عما يقولون باشياء الغير المتناهية والحاصل ان ذلك مما اتفق عليه الآراء فهو دليل انى للانتقاض على التقدير المنفى كما ان لما عليه المنفى

معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان بها قلت لوكان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء

اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذى هو التناهى والكل باطل فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب الذى تفرد به عن القوم وليس بمعارضة على ماذكروه من بطلان اشتراط ترتب الاحاد لانه اشار الى عدم جريانه فى المعلومات بقوله فيما سبق بل لهم ان يدفعوا ذلك الخ (قوله قلت لوكان الخ) اى لانسلم انه لو صح ماذكرته يلزم جريان البرهان فى المعلومات وانما يلزم ذلك لوكان علم الواجب تعالى بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك آحاد متعددة مستلزمة لمجموعات مترتبة (قوله ولذلك ذهب الفلاسفة الخ) الظاهر ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق فى معلومات الله تعالى الغير المتناهية اذا كان

الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لا يحتمله هذا المقام ❀ فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا

العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالى بصورة وحدانية مرتسمة فى العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود الخارجى وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة فى الوجود العلمى ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة فى ذلك الوجود فلو كانت معلومة له تعالى بصور مفصلة مرتسمة فى العقل الفعال لجرى فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان. والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض الفرق الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالى ولا عدم جريان البرهان حينئذ ولا بطلان البرهان فانساق بالضرورة فى زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالاشياء حضورى عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا بسيطا ولعدم التعدد فى المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال للاول وذهب الثانى الى نفى العلم بالاشياء الغير المتناهية للثانى لكن ذلك النفى بمعنى نفى التعدد فى المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفى العلم عن بعضها فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون بعدم التعدد وذلك البعض حينئذ يقول بالاجمال ولا دليل فى كلام الشارح على ان ماذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما هو التحقيق عنده كما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك لكنه غير متعين بل الظاهر ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور بل فيه اشارة الى القدح فيما ذكره المصنف فى المواقف وغيره فى جواب الفرقة الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم بعضها اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شئ آخر ويلزم التسلسل فى المعلوم وهو محال ببرهان التطبيق واجاب عنه المصنف بانه تسلسل فى الاضافات التى هى تعلقات صفة العلم والتسلسل فى الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه كما يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية فى علمه تعالى دفعة لان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه الجهل بل دفعة وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان فى مطلق الموجودات الخارجية والعلمية بل يجرى فى انفس الاضافات لانها وان كانت امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلى بل لا بد من القول بالعلم الاجمالى (قوله فان قلت معلومات الله غير متناهية الخ) اثبات للملازمة الممنوعة مع الاشارة الى ان

(قوله وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا الخ) وبسط الكلام فى هذه المسئلة فى رسالته الجديدة فى اثبات الواجب سبحانه وصفاته اعلم ان الحكماء وغيرهم من المحققين لما ثبت عندهم ان البارى جل شانه متنزه عن معنى ما بالقوة كل النزاهة وبرئ عن شوب النقص والامكان كل البراءة ظهر لهم انه سبحانه صرف الوجود ومحض الكمال وعين الخير ونفس الظهور فهو بذاته عالم بذاته وعالم بجملة المعلومات فى ذاته ولانه فاعل لجميع الموجودات وجاعل لجملة الكائنات فيكون عالما بالجميع اذ العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان صدر الآية يفيد الثانى وراسها يعطى الاول وهو سبحانه لا يفوته شئ ولا يغيب عنه غائب فله كل شئ فى ذاته وكل شئ فى وحدته فلا اشكال فى امر الحضور عنده ولا صعوبة فى انكشاف الامور له هذا فان فيه كفاية لمن له دراية والله سبحانه الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله معلومات الله غير متناهية) اى بحسب وجودها الخارجى وذلك اما مبنى على قدم العالم على ماذهب

(قوله فان قلت معلوماته تعالى غير متناهية) وذلك لاحاطة علمه تعالى بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة (ما)

اليه الفلاسفة واما على دوام نعم الجنان وعذاب النيران على ما وردت به الشريعة ولذلك فصل فى الجواب (قوله فانها ليست غير متناهية الخ) فان قيل فيلزم ان تقف الحوادث عند حد من الاستقبال قلنا المراد الحوادث المتصفة بالوجود بالفعل متناهية ولكنها متجددة دائما بحيث لا يخلو حد من حدود الاوقات الآتية ابدا عن حادث ما والقدر الموجود منها فى كل وقت متناه واعترض عليه بان جملة الحوادث التى لا تقف عند حد اما متناهية فيلزم الوقوف او غير متناهية فيلزم امكان غير المتناهى واجيب بان آحاد تلك الحوادث ممكنة وانما المتصف بالامتناع هو المجموع فان قيل لا شك ان تلك الحوادث لو وجدت عن آخرها لكانت غير متناهية بالفعل ولا مرية انها حاضرة عنده تعالى ممتازة بعضها عن بعض ومترتبة بترتب الحوادث الزمانية ومجتمعة الوجود فى الواقع قلنا هى حاضرة عنده تعالى بوجه اجمالى لا تعدد لها لا تكثر فى هذا الوجه فان الواجب جل كره بوحدته وبساطه هوية كل الاشياء لا يفوت عنه شئ من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث الامكان والاعدام والا لتحقق فى ذاته جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فيثلم الواحدة ويتطرق الى ذاته الكثرة وانما تكثر الممكنات وماله من التغاير وتعدد الجهات من حيث القوة والامكان وعدم الفعلية والنقصان وربما استوضحوا ذلك بمثال مانوس امكانى ربما يفيد تألف النفوس وشتان بينه وبين صفات الملك القدوس وهو كما اذا كان بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شئ بما تملأ به كراريس غير انك لامكانك وعدم احاطتك بالكل لنقصانك تحتاج فى تفصيلها الى تخلل آن وانقضاء زمان وتنقل فى المعقولات وتستعين بقياس وفكر وترتيب تقدس عن ذلك البارى سبحانه على ان احوال القيمة وتفاصيل النشأة الآخرة لا تقاس على احوال هذه النشأة

فيجرى التطبيق فى المعلومات (قوله قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ماذكره المانع فى مقام السندية لا يصلح للسندية لان وحدة العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبنى على ماذكره اهل الكلام من ان العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف فى تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد فى المعلومات وبهذا يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد فى المعلومات الخ واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود الخارجى فبعيد من عنوان المعلومات فتدبر (قوله قلت على تقدير حدوث العالم الخ) تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق المعلومات جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجى فالجريان مسلم وعدم التناهى ممنوع كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع المعلومات الموجودة فى الخارج متناهية فى كل زمان وان انضم اليها الموجودات الاستقبالية الغير الواقفة فى الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها العلمى فالجريان ممنوع فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالى للمعلومات

(قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية) اشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق فى المعلومات انما يتأتى حينئذ اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود الخارجى ولا يكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها او نفسها فكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض به هذا البرهان (قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد) يعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عنده لا يقتضى الا كونها متجددة دائما بمعنى عدم كون الاوقات الآتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضى كون كل واحد من آحادها الغير المتناهية متجددا بالفعل بل انما يقتضى ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم البلوغ مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى مبلغ اللامتناهى هو الاول دون الثانى بخلاف ما اذا كان العالم ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجى مبدأ فان تجددها فى جانب المبدأ يكون تجدد كل واحد من آحادها الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع الآحاد المتصفة بالوجود الخارجى بالغة مبلغ اللاتناهى فيجرى فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان

ان كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى

ان يكون جميع تلك المعلومات الغير المتناهية موجودة فى العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد فى العلم لا تعدد فى الصورة المعلومة بالفعل فى هذا الوجود ثم ان مدار الجواب على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف فى مقام المنع ولا يتوقف على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا فى صحته بدون الشرط الثانى مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التضايف بل ببرهان التطبيق بمجرد صحته بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثانى بقى ان فى كلامه اشارة الى ان عدم تناهى معلومات الله بحسب الوجود الخارجى لو صح فانما يصح بناء على مازعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ماقيل حدوث العالم لا يقتضى كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجى متناهية لاحتمال كون الحوادث الغير المتناهية حادثة دفعة فى زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن قانون المناظرة واما ماقاله ذلك القائل ولاحتمال التعاقب الغير المتناهى فمع كونه منعا لسند ايضا مدفوع بما اشرنا من ان المراد حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهى يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد قديم لانا نقول الامور المتعاقبة مطلقا حادثة وكل حادث من جملة العالم وليس المراد من الوجود الخارجى هو الوجود العينى بل بمعنى الخارج عن المدرك المعين وان كان موجودا فى سائر المدارك ولذا جرى البرهان فى الصور العلمية التى هى من الامور الاعتبارية فى التحقيق وجعله من مقولة الكيف بضرب من التشبيه كما حقق فى محله ﴿ **قوله** فهى هناك متحدة غير متكثرة ﴾ فقوله فى بحث العلم ومعنى اجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبنى على التعدد الخارجى او على التعدد بالامكان لا بالفعل فلا تناقض ﴿ **قوله** واعلم ان المتكلمين الى آخره ﴾ يشير الى بطلان الجواب الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهنى بان يقال ان اريد جريان التطبيق فى المعلومات بحسب وجودها الخارجى فسلمنا الجريان ولا يلزم منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمى فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود ذهنى بمعنى الوجود العلمى عند المتكلمين وانما يجرى فيما دخل تحت الوجود والما توجه عليهم ان يقال نفى الوجود العلمى عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث فى الازل اذ لا وجود لها فى الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى فى الازل ايضا واجيب بان الاستلزام ممنوع كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها بالحوادث

ولا يشبهه نهما بوجه من المشابهة وجل جناب الحق ان يدركه الاوهام او يكتنهه الافهام وان يكون شريعة لكل وارد او يحيط بعلمه عقل واحد فواحد بل الآيات والاحاديث الواردة فى هذا الباب يصدق بباطنها ويؤمن بظاهرها من غير تعرض للتاويل اذ هو هجوم على الغيب وتعطيل تعالى ان يحيط به الضمير وتقدس ان تبلغه البيان والتفسير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله ان المتكلمين ينفون) قوله السيد الشريف قدس سره وغيره من المحققين قد وافقهم الشافعية فى نفى الوجود الذهنى خلافا للحنفية رحمهم الله وبنوا على ذلك الخلاف فى ان الاستثناء هل فيه حكم فى المستثنى بالايجاب والسلب وهو مذهب الشافعية اولا وهو مذهب الحنفية وان استثناء الكل عن الكل بغير لفظه جائز وهو مذهب الحنفية شكر الله مساعيهم او غير جائز وهو مذهب الشافعية الى غير ذلك من المسائل الفروعية والحق ان الوجود الذهنى ثابت بالضرورة الاولية

حادثة بعدها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التى لا وجود لها لا فى الخارج ولا فى العلم معدومة صرفة لا تميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها فى الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما شحنوا به كتبهم فاشار الشارح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير كافية فى معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق حادثا لا ازليا يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصرى من المعتزلة من كونه تعالى عالما بالحوادث وقت حدوثها لا فى الازل تعالى شانه عن ذلك فلا بد من القول بالوجود العلمى الاجمالى فى التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهى المعلومات او انتقاض البرهان وههنا ابحاث لا يتضح تحقق هذا المقام بدونها ❁ الاول ان من المتكلمين النافين للوجود الذهنى من يقول بان المعدومات الممكنة لها ثبوت فى الخارج فى نفسه منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة فتكون متميزة فى ذواتها فى الخارج فلا تكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا يلزمهم تلك الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق فى شرح المواقف حيث قال وبهذا التغاير الاعتبارى يندفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقة مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتميز لا فى الخارج ولا فى الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود الذهنى المتكلمون النافون له مع القول بنفى ثبوت المعدومات الممكنة فى الخارج كالاشاعرة مع ان ما ذهبوا لا يدفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات التى لا تميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه اذ لا ذات له وانما يمكن بالوجه وهو صورة ممكن من الممكنات فرضت وجها له كما اشار اليه ابن سينا واشار اليه المصنف فى المواقف فى توجيه كلام ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وايضا على ما ذهبوا يجرى برهان التطبيق فى الثابتات ايضا لان الكون فى الاعيان يستلزم الجريان سواء سمى ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان ❁ الثانى ان من المتكلمون النافين للوجود الذهنى وثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة كما اشار اليه المصنف فى المواقف حيث قال والحق ان الخلاف فى تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن نفاه قال ان التمايز الذى يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا وبمجرد تمايز المعدومات فى انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه العلامة التفتازانى وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهنى قائلون بتمايزها

وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذلا وجود ولا ثبوت لها في الخارج ولا في الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني من ان التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وما نقلناه عن الشريف المحقق شامل لهذا المذهب ايضا لا مخصوص بمذهب المعتزلة والجواب لا شبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود المتميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وعامة الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود في الخارج او في هن فاذا لم يكن موجودا في شئ منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق به العلم به في الازل يلزم تعلقه بالعدم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدلوا على ان المعدوم الممكن شئ بانه متميز وكل متميز ثابت في الخاج واورد عليهم المصنف بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة في نفسها فيجري البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا تكون فيلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف ❁ الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم يكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من اعيان الموجودات عند مثبتيه كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان تكون مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هذا ولا ذاك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني بانه لو كانت النار موجودة لاحترقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين ان احتراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لا امثالها وشبحها وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ما ذكرنا فمع القول بان انفس الحوادث ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها

واشباحها التى هى الصور العلمية اللازمة لذات الواجب تعالى ولا يلزمهم عدم تعلق العلم بانفس الحوادث فى الازل اذ على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق العلم بامثالها لاستحالة التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلذا اثبتوا للعلم تعلقين ازلى وحادث وانما يلزم ان لا تكون المعلومات معلومة له تعالى فى الازل لو لم يتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب اما ان تكون انفس الحوادث متصفة فى الازل بالمعلومية اولا تتصف وعلى الثانى يلزم ماذكره وعلى الاول يلزم وجودها فى الخارج او فى العلم لان صدق الموجبة يتوقف على وجود الموضوع فى طرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها فى الازل ثبوتا حقيقيا فى نفس الامر ثبوتا فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد الحوادث فى الازل فى نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس الامرى منحصر فى الوجود الخارجى والعلمى لا ثالث لهما فى التحقيق هذا خلاصة ما حققه الشارح فى كتبه وهذا متوجه على تقدير ان يكون الحوادث معلومة فى الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس بمتوجه على تقدير القول بالوجود الذهنى لانفس الماهيات كما هو التحقيق مع ان كلامه ههنا مبنى على هذا التحقيق وايضا يجرى برهان التطبيق فى تلك الامثال والاشباح على المذهبين فيلزم اما تناهى المعلومات او انتقاض البرهان قطعا وبالجملة برهان التطبيق جار فى كل جملة متميزة الآحاد فى نفس الامر سواء كانت موجودات خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هى انفس الماهيات او امثالها واشباحها من عالم المثال او من هذا العلم فيلزم احد المحذورين ومراد الشارح ههنا التخلص عن هذين المحذورين مع عدم الوقوع فى ورطة اخرى وجميع هذه الاحتمالات تخلص من ورطة وتوقع فى اخرى ❀ الرابع ان منهم من قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصولى يتعلق العالم بصورة مأخوذة من المعلوم بل حضورى بحضور ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا وكما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع الزمانيات كل فى وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست زمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق الازلى وجودات الحوادث فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الالتجاء الى العلم الاجمالى لما فيه مافيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف الذى لا تميز له فى الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا كما قال والمولى الخيالى وايضا لا يتم فى حضور الممتنعات ولا فى حضور المعدومات الممكنة التى لا توجد ابدا بل ولا يصح فى حضور الحوادث الموجودة ايضا لوجهين ❀ الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات الغير المتناهية حاضرة ازلا وابدا ويبطله برهان التطبيق ❀ ان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم

بها فلوكان المصحح للتعلق الازلى بها وجودها اللا يزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال باطل ولاجل بطلانه احتاج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث فى العقل الفعال ولو اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها فى ذات الواجب مخالفا لاصول الحكماء كما صرح به بعض المحققين فى حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ماذكره المتكلمون من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقى كالعلم بان زيدا يعصى فى وقت كذا وهذا القدر يكفيهم فى دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على ماهو اعم من التصورى كالعلم نفس زيد وبنفس عصيانه فان ايجادهما مسبوق بالعلم التصورى المتعلق بهما كما يشاهد فى ان علمنا بان السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف على تصوره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقى على تصور اطرافه ولا بأس فيه واعرف ذلك فانه من نفائس المباحث ❁ الخامس ماقيل استحالة تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممنوعة فى التعلق العلمى ودعوى البداهة غير مسموعة وما يتوهم من ان التعلق نسبة وهى تقتضى وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع فى النسبة العلمية فانها لا تقتضى وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديرى كاف فيها على انه منقوض بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور ضرورة واتفاقا واماماذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض المتكلمين فليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم لزوم التغير فى علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما فى شرح المواقف حتى ذكر بعضهم ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وحادث بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل كما فى الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشئ اما بحضور ذلك الشئ بذاته عند العالم كما فى العلم الحضورى واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة مأخوذة منه كما فى العلم الحصولى الانفعالى اولم تكن بل كانت متقدمة عليه سببا الوجود كما فى العلم الحصولى الفعلى ولما كان العلم بالشئ موجبا لتميز المعلوم عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم فى الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشئ متميز هو اماذات المعلوم اوصورة الموجودة فى علمه فمعنى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجرى مجرى ان يقال علمت شيئا لا وجود له فى الخارج ولم يخطر ببالى صورة اصلا وهذا سفسطة بينة ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود الذهنى او باثبات تميز آخر غير الوجود كما قلنا بل نقول لو تحقق الاضافة فى الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احد المتضايفين

هما العالمية والمعلومية بدون الاخر وهو باطل بداهة وعليه مبنى برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم وهذا القائل اشنع منه بكثير لانه انما نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات المعدومة ولا توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة او على تميزه فى ظرف من الظروف اعنى الخارج والذهن وماذكره من الوجود التقديرى انما يكفى فى تحقق العلم تقديرا وفرضا لاتحقيقا والنقض بالمقدورات وهم لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود الذهنى ايضا الا على المثبتين لان المقدورات المعدومة فى الخارج متصفة بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العلمى لان الصحة بمعنى الامكان ويتصف به الماهيات فى الذهن واما ماذكره من ان الالتجاء الى حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم التغير فى علمه تعالى بالمتغيرات فمع انه لايقدح فى شئ من مقدمات دليل الشارح قد عرفت انه بعد استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين للوجود الذهنى ولتميز المعدومات فى الخارج ملجأ سوى العقول بحدوث التعلق وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلومات الله تعالى كمقدوراته غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهنى غير متناهية بالفعل كما سيجئ منه فهم التجأوا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب عن لزوم التغير فى العلم لاينافى ان يكون ذلك القول للهرب عن امر آخر اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من قال استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لايكون متميزا قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولايجرى برهان التطبيق فى تلك الصور العلمية المتميزة وانما يجرى فى الموجودات الخارجية وانت خبير بان التعلق نسبة متأخرة عن الطرفين قطعا فلابد من تميز المعلوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما فى الخارج وهو فى المعدومات باطل عند الاشاعرة واما فى الذهن فوقع فيما هرب من القول بالوجود الذهنى وايضا اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين ويجرى التطبيق فى كل ماعرض له الاعداد عارضا ومعروضا قطعا لامرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه فى كل جملة متميزة الاحاد فى نفس الامر كما قلنا ولذا قال المولى الخيالى لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل ونقل عنه ان وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما يشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية

ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما تحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم مالم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك ✲ فان قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل

مفصلة ممنوع انتهى ✲ اقول نقد اضطر الى العلم الاجمالى فى المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلى فى المراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضت منتهى العلم التفصيلى ففوقها مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى اذهاننا فاما ان ينتهى العلم التفصيلى فى حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلى الممكن له تعالى وهو العلم التفصيلى بمراتب متناهية فوق ذلك الحد ولا ينتهى فى حد بان يكون جميع المراتب الغير المتناهية المعلومة له تعالى تفصيلا فى الازل فيجرى البرهان ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له تعالى تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعى يجوز ان يغاير حال الكل الافرادى لانا نقول اما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلا فى الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجرى البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمالى فى جميع المراتب وانما اطنبنا كل الاطناب الكلام اذ قد صنفوا فى تضليل الشارح رسائل فى هذا المقام (**قوله** ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف الى آخره) لم يقل بين العلم والمعدوم الصرف لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب القائلين بانه صفة ذات اضافة او للايماء الى ان المعتزلة مع قولهم بنفى الصفات الزائدة وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل المعدومات المتميزة فى الخارج عندهم كما اشرنا (**قوله** فان قلت العلم الاجمالى الى آخره) ابطال لجوابه المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالى وهو سند مساو فى الواقع اذ ليس لعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعلومات متمايزة وعدم تمايزها اما بكونها معدومات صرفة واما بكونها موجودة بصورة واحدة وقد ابطل الاول فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال العلم الاجمالى فاذا ابطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة التى هى الجريان فمورده السند المذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل وحاصل الابطال ان العلم الاجمالى بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة ولذا قالوا ان العلم بالقاعدة الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها غاية الامر سهولة الحصول هذا فى العلوم التصديقية

(واما)

(قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم) قال فى الرسالة الجديدة هو سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال بالضرورة العقلية (قوله وفيما ذكرنا مخلص) اى فى تجويز كون علم الواجب سبحانه بالحوادث الغير المتناهية علما بسيطا اجماليا مخلص عن الالتجاء الى القول بحدوث التعلق المستلزم لكون الواجب غير عالم بالحوادث الآتية سبحانه وتعالى عما يصفون فان قيل لما كان سبحانه متعاليا عن الزمان لا يجرى عليه الماضى والحال والاستقبال بل جميع الازمنة مع ما فيها من الحوادث حاضرة عنده متساوى النسبة اليه جل ذكره فلا حاجة الى اثبات العلم الاجمالى المذكور اجيب بان حضور المعدوم

(قوله وفيما ذكرنا الخ) وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا واحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة فى الخارج المتحدة الوجود عنده بحسب علمه مخلص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجه الخلوص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة فى الخارج على حد لا يكون تعلقا بالمعلومات المعدومات الصرف بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية المتحدة فى الوجود

الصرف بنفسه بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلاً وابداً على انه يصحح جريان برهان التطبيق وغيره فيلزم تناهى نعم الجنان وآلام النيران ونحن نقول الحوادث الزمانية وغيرها صادرة عنه تعالى بالاختيار مسبوقة بالعلم بها معلومة له سبحانه قبل وجودها ففى هذا العلم حضورها اما بنفسها فيلزم تقدم الشئ على نفسه او بصور دونها فينتقل الكلام اليها والحق ان الازل السرمدى محيط بكل ما تسعه الشيئية ويشمله الوجود والفعلية احاطة تامة على نسبة واحدة بحيث يكون احاطته بالمستقبل اى احاطته بالماضى من غير فرق لكون الحوادث غير موجودة فى الازل لا يستلزم الغيبة عن الازل ومسبوقية الحادث تصريح العدم وصرف البطلان انما هى بحسب الصدور عنه لا بحسب الحضور لديه فينكشف له الجميع من غير ان يقوم به صورها او يلزم وجود الحوادث فيه وقدمها وهذا هو العلم الاجمالى الذى يعنونه ومراد افلاطون حيث يقول كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل الامثال عند البارى سبحانه وتعالى ان يغيب عنه زائل او يحجبه عن الادراك حائل (قوله فيلزم المحذور عليهم) وذلك لانهم ساعدوا ما نقلوه عن الفلاسفة فى ان الازلية عبارة عن الوجود فى ازمنة غير متناهية فى جانب الماضى ولا على ان افراد الحوادث غائبة عن الازل بهذا المعنى واما اذا كانت الازلية عبارة عن حالة بسيطة

بل بالقوة فيلزم المحذور عليهم قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل *

واما العلوم التصورية فلان العلم الاجمالى بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفعل وانضمامه اليه واذا لم يكن العلم الاجمالى فى الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور الذى هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل بل وقت حدوثها بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا تكون معلومة تفصيلا فمسلم لكن القائل بكون الكل معلوما اجمالا لا يلزمه القول بكونه معلوما تفصيلا بل هو ينفيه لانا نقول مبنى السؤال على العلم الاجمالى لكونه علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث واحوالها فى الازل بل وقت حدوثها (قوله قلت قد حقق فى موضعه الى آخره) جواب بمنع عدم كون العلم الاجمالى علما بالفعل مستندا تحقيقه فى محله بان العلم الاجمالى قسمين قسم يستلزم الجهل بتفاصيل تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا القسم محال فى حقه

(قوله فيلزم المحذور) وهو عدم كون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث (قوله قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل) قيل ما حاصله انه لا حاجة فى الجواب عن لزوم كون معلومات الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل فى وقته ونسبته تعالى الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضورى ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل فى وقته والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالى لما فيه ما فيه انتهى اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك لان بنائه على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية الموجودة فى الخارج فى ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منهما بجميع اجزائهما انفسهما عنده تعالى ازلا وابدا وحضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهى البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بنائه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء فى الوجود الخارجى على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده لا يغنى عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح

تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم ومع ذلك ليس لها صورة متعددة بل جميعها موجودة فى العلم بصورة واحدة ولذلك جوز ثبوت العلم الاجمالى تعالى القاضى الباقلانى والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد من المحققين فى كلامه فيما قبله وقال المصنف والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع ثبوته له تعالى والا فلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم عند المدرك فللعالم بالمسئلة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند عدم الالتفات اليها وفى تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته عند الالتفات اليها دفعة اجمالا حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن فى تفصيلها وتميز موضوعها عن محمولها ولا شك ان له فى الحالة الثالثة علما بها تفصيلا بصورة مفصلة وكذا فى الحالة الثانية له علم بها بالفعل وان كانت اجزاؤها حينئذ مجملة موجودة فى المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم التميز بالفعل لا يقتضى عدم الوجود كما ان عدم تميز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا يقتضى عدم وجود شئ من تلك الاجزاء نعم ليس لشئ من اجزاء المتصل وجود استقلالى لكن انتفاء الوجود الاستقلالى لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح فى كتبه فكذا جميع اجزاء المسئلة الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدركة بوجود تلك الصورة وان لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست بمسبوقة دائما بالعلم التفصيلى اولا كما فى المسئلة بل قد ينسخ لقلوبنا سانح مركب اجمالا كما فى القياس الخفى فى صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جار فى التعقل الاجمالى واما ما قيل ان العلم الاجمالى هو الصورة الجملية للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصور الكثيرة علم تفصيلى تنشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها فى ضمن تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فمما لا يسمن ولا يغنى فانه انما يصحح العلم التفصيلى دون العلم الاجمالى انتهى وذلك لان ما ذكره هذا القائل قد دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالى بحيث لا يستلزم الجهل بشئ من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التميز لازم العلم وفاقا فاما ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره فى الوجود العلمى فيكون لكل معلوم صورة مغايرة لصور سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا اولا يكون فلا يكون معلوما بالفعل لانتفاء لازمه والجواب عنه لما كان كل موجود متميزا كان التميز كالوجود قسمين تميز استقلالى وهو لازم العلم التفصيلى وتميز تبعى وهو لازم العلم الاجمالى ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التميز الاستقلالى لما كان القياس

وكان سبق وجود القيوم بالذات المتعالى عن شوب العدم وخلط القوة من كل وجه على وجود الزمان وجميع الممكنات سبقاً سرمديا وتقدمه عليها تقدما واقعيا على نسبة متقررة متشابهة متقدسة عن الموافاة الزمانية والمكافات المكانية وكان التعلق امراً انتزاعيا ينتزعه العقل بالنسبة الى الحوادث على ما هو صريح الحق ومحض الصواب فلا سبيل لهذا الاشكال اصلا الا انه يعلو ويجعل عن آراء المتكلمين وافهامهم ولا ينجع مذهبهم المنقول عنهم

وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية فى الخارج

الحق الحمل واسطة معية فى الاحكام الحدسية اذليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسى زمان يسع الترتيب وليس السانح مرتبا بالفعل بل القوة لان سنوحه دفعى والمرتب بالفعل لايمكن ان يسنح دفعة ولايكون واسطة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر ان العلم التصديقى انما يحصل من العلم بالمقدمتين لابالعلم بمقدمة واحدة فذلك السانح مركب من مقدمتين فصاعدا وموجود فى الذهن دفعة بصورة واحدة ومعلوم بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادى العالية وهم الواجب تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال (وهو) اى العلم الاجمالى (التعقل البسيط) اى ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذى يجعله الفلاسفة) اذا حصل لنا (مستفادا من المبادى العالية) حيث جعلوا للنفس الناطقة اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر فى مشهورهم ومن الواجب تعالى فى تحقيقهم كما سيجىء منه ولذا جمع المبادى (والتفصيل) اى تفصيل المعلوم بذلك العلم الاجمالى وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور متعددة تفصيلا (انما هو للنفس من حيث هى نفس) اى من حيث انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى حيثية كونها فاعلة ولها حيثية اخرى هى حيثية كونها قابلة وهى من حيث كونها فاعلة تحتاج الى القوى البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التى من شانها التركيب والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد من المبادى العاليه من غير احتياج الى القوى ولما كان قوة المتصرفة وغيرها من القوى الجسمانية التى يتوقف عليها التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة فى حق المبادى العالية فى الواقع فلم يمكن للمبادى ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل فينا للتفصيل فى المبادى بان يوجد فيهم صورة مفصلة ونستفيدها ولا للنفس من حيث كونها قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة فى البدن واراد بيان كون العلم الاجمالى فى المبادى علما بالفعل عندهم فقال (قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية) اى المعينة الخارجية والذهنية لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان اوذهنيا وقد اشار اليه فى الرسالة الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ للتفصيلى كذلك العلم الاجمالى الالهى علة للصور التفصيلية فى الخارج وفى المدارك السفلانية انتهى فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالى مجازية من الاسناد الى السبب فان الخلاق عندهم هو المبادى مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم

(قوله وهو التعقل البسيط) اى العلم الاجمالى للنفوس هو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية فايضا من العقول وعندهم ان كمالات النفس هى التى نفيضها المبادى فهو علم بالفعل واما تفصيل الصور فانما هو النفس من حيث هى متعلقة بالبدن ومتصرفة فيها فلايكون العلم التفصيلى صفة كما

(قوله وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا الخ) حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس وتعلقاتها بالاشياء فائضة ومستفادة من المبادى العالية وصرحوا ان المستفاد منها هو العلم الاجمالى بالفعل فلو لم يكن العلم الاجمالى بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها بما استفادوه منها (قوله قالوا والتعقل الاجمالى للمبادى هو الخلاق للصور التفصيلية) فى الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالى علما بالفعل لم يكن هو فى المبادى العالية خلافا للصور التفصيلية فى الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم

له قوله (ولك ان تقول التعقل الاجمالى الخ) وجه آخر لكون العلم الاجمالى علماً بالفعل حاصله ان العلم الاجمالى الذى للمبادى هو المبدأ لتفاصيل الصور المتكثرة الموجودة والسبب لها فلو لم يكن الكثرة المفصلة معلومة بهذا العلم الاجمالى قبل تكثرها بالفعل لم يتصور صدورها عنه مفصلة لان تسبب المبادى لافعالها الصادرة عنها بالاختيار فيكون تفاصيلها معلومة لها قبل صدورها بهذا العلم لامحالة واطلاق الخلاق عليه مبنى على تساهل الفلاسفة وعدم تحاشيهم عن امثاله فى تعاليمهم والا فالمذهب المقرر عندهم ان الخالق والايجاد من خواص الواجب الوجود بالذات والمبادى وسائط فى الصدور وجهات (قوله وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام الخ) اعلم ان الشارح الجليل مع توسعه فى المعقولات ودقة نظره فيها ورسوخه فى قواعدها وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لاينطبق على المدعى بحال ويتعجب منه المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على ان الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا اهل الحق وانكروا ماهو الواجب اعتقاده فى الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذى قرره فرقة من المتكلمين ونحن بحمد الله وحسن توفيقه قد نبهنا على مداحضه بحق القول ورفعنا عنه الاشكال وسنتلو بعون الله بقايا فى ثانى الحال وذلك ان الحدوث الذى ورد به الشرع وبعث به الانبياء انما هو كون العالم مخلوقا لله تعالى فحسب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات الى انه بعد العدم بالذات او بالزمان او بغيرهما والتبادر الذى ادعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لامحالة ومبنى على الاشتباه وعدم التفرق بين تبادر المعنى الموضوع له الذى يفهمه العارف باللغة لوضعه له ويجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز صرفه عنه الا بصارف وبين تبادر المألوف الذى يتبادر الى الوهم لانسه به وطول تقلبه ومثال ذلك ان البيت معناه ما يبيت فيه الانسان ويأوى اليه على اى نحو كان من غير فرق فاذا اطلق هذا اللفظ عند القروى الذى لم يشاهد الا بيوتا وسخة معوجة ردية البناء غير متناسبة الاوضاع قريبة السقوف ضيقة المداخل والمنافذ لا يخطر الى فهمه الا هذا النوع من البيت ولا يخطر فى ذهنه قط ما يتخذه الملوك وغيرهم من كبار سكان الامصار من البيوت الحفيلة البنيان الهائلة المنظر العظيمة الترتيب الباهرة التركيب السامية القباب فى الهواء الواسعة الابواب وتبادر مسبوقية العدم بالزمان على مدعيه من هذا القبيل وحقيقته قياس الغائب على الشاهد من غير دليل والله يهدى الى سواء السبيل على ان حدوث العالم لو لكسب مأخذه من الكتاب والسنة لاعوز الطالب وجدان هذا اللفظ واعياه وانما لو اردفيهما هو الخلق والايجاد وامثالهما ومعنى الخلق هو الايجاد ايجادا مراعى فيه التقدير بان يكون مسبوقا بالعلم والقدرة واقعا على وافق الارادة والمشية وحديث ان الصادر بالقصد والاختيار

ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم

الاجمالى بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادى بالايجاد لا تمييز بعض المعلومات عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التمييز عبارة عن تفصيلنا وحاصل كلامه فلو لم يكن التعقل الاجمالى علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الكلى الشامل له ولغيره لايفيد صحة الايجاد بل لابد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه كلى منحصر فيه بحسب الخارج كما سيجئ وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه المنحصر بالاستقلال بل فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وفى اختيار صيغة المبالغة فى الخلاق مبالغة فى كونه علما بالفعل من جهة ان الخالق عندهم هو العلم ولك ان تقول فى نسبة الخلاق الى العلم الاجمالى تجريد بديعى مبنى على انتزاع علم اجمالى آخر قائم به ففيه مبالغة على المبالغة فى ذلك ثم اراد ان يبين ان العلم الاجمالى فينا ايضا علم بالفعل فقال (ولك ان تقول التعقل الاجمالى الى آخره) فلو لم يكن علما (بالفعل)

قوله التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ للصور التفصيلية فى اذهاننا) فلو لم يكن التعقل الاجمالى فينا علما بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية

لامتناع القصد الى ايجاد الموجود يكون حادثا زمانيا بالضرورة ممنوع بل هو غير مسلم عند جميع المتكلمين فان الآمدى ومن تابعه جوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار مستندين بان تقدم القصد على الايجاد يجوز ان يكون بالذات لا بالزمان كتقدم الايجاد على الوجود فضلا عن غيرهم من الفقهاء المعتبرين وائمة المحدثين على ان دعوى تقدم القصد على المقصود بالزمان قول بجريان الزمان عليه تعالى عما يقولون وما الحدوث بمعنى تناهى الحوادث فى طرف الماضى مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم الصريح فى الواقع ونفس الامر لسبق الحقيقى على ما اختاره الغزالى وجمع من المحققين من بعده وصرح به الشارح فى بعض كتبه وهو نصب عينه فى هذا الكتاب ومطمح نظره فى الباب وربما سماه بعضهم بالحدوث الدهرى فهو وان كان حقا واعترفنا به من جهة قيام البرهان العقلى وصدقناه من حيث دلالة النظر الحكمى فلا نسلم انه داخل فى عقد الدين ويجب اعتقاده على المسلمين اذ الشرع لم يكلفنا به ولم يحملنا الاعتقاد بموجبه فان الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء المدرك الشرعى وانما يكون المنكر له كمن ينكر انعكاس السالبة الكلية كنفسها ومثل ذلك بل ايجاد الزائد على ما نطق به الشريعة والتجاوز عن حدود الدلالة يكون تحكيما للعقل وتشريعا للحكم بالرأى على ما هو مذهب المعتزلة ومشرب سائر المبتدعة والفلاسفة لا اراهم فات عنهم الحدوث بذلك المعنى الشامل لجملة الممكن اذ لم يقع منهم التنصيص الا على ان الحدوث الزمانى لا يشمل جميع الممكنات واثبات الحوادث الغير المتناهية فى جهة الماضى لا يستلزم لازلية المقابلة له كان اثباتها فى طرف المستقبل لا يوجب الابدية المفارقة لها ولعلهم انما لم يتعرضوا للبحث عنه اكتفاء بما حققوا فى توحيد الواجب فان القدم المقابل له لا يفارقه وجوب الوجود بل هو عينه لا مفارقة فقط فيكون توحيد الواجب هو بعينه

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ

بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل فى اذهاننا ولما كان فيه نوع شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفاتات متساقبة الى تلك الصورة المجملة ولذا اشتبه فى كونه علما بالفعل بعض المتأخرين كما سيشير اليه فى بحث العلم عكس التشبيه المذكور

توحيد القديم ويلزم منه ان يكون ما سواه حادثا مسبوق الوجود بالعدم الصريح على شاكلة اكتفاء الحنفية باثبات القدم للبارى جل وعلا عن اثبات الوجوب (١١) ﴿كلنبوى على الجلال﴾ اللازم له كيف فانهم صرحوا ان الدهر فوق الزمان والسرمد فوقه وخصوه بالوجود الواجب سبحانه وتعالى لم يبق عليهم جريان برهان التطبيق وغيره على الاطلاق فى ابطال غير المتناهى ولهم اصطلاحات فى استعمال لفظ القديم والازلى والسرمدى والحادث وغيرها وتفاصيله منوطة بها واغراض متعلقة بتصوير معانيها وهم وان اثبتوا حوادث غير متناهية توسلا بذلك الى ربط الحادث بالقديم واطلقوا القول بقدم العالم بمعنى ان بعض اجزائه غير مسبوق وجوده بالعدم فى الزمان وفرض انه غاب عنهم ذلك المعنى البديع فهم لا ينكرون اصلا ما هو الواجب اعتقاده فى الدين من حدوث العالم بالمعنى الذى مررت اليه الاشارة وهو الوجود من العدم المطلق اللازم من نحو الايجاد والخلق ولهذا لم يقع للمتقدمين من اهل السنة والجماعة من قدماء الحنفية وغيرهم حاجة الى اثبات حدوث العالم بعد ما ثبت عندهم ان كل ما سوى الله مخلوق ولا خالق غيره ونص المتأخرون منهم على ان المراد من الحادث ليس الا ما يتعلق وجوده بغيره (قوله ولم يأت جمهور المتكلمين الخ) لا تحسبن ان المتكلمين هم ارباب الحق واصحاب الصدق واهل السنة والجماعة والفرقة الناجية وان تسموا بهذا الاسم البعيد من المسمى واطلقوه على انفسهم من غير تطبيق بينه وبين المعنى بل هم جماعة من احداث البدع فات عنهم التقيد بالشريعة النبوية ولم يوفقوا لتحصيل الحكمة الجنية ولم يثبتوا على طريقة السلف الصالحين والائمة الفقهاء المرضيين وانما اختلسوا من الفلاسفة بعض عباراتهم وانتهبوا شيئا من اصطلاحاتهم من غير فهمها والاطلاع على كنهها فخلطوها بعقائد اهل السنة والجماعة وتصرفوا فيها بفطنتهم وبصيرتهم العمياء فلهجوا به وشوشوا عقيدة الحق على اهله وكدروا مشارعه واظلموا مسالكه فجاء مذهبهم مذهبا منفردا لا مذهب السلف يوافقه ولا رأى الحكماء يطابقه ولذلك اكثر السلف فى ذم الكلام وبغض اهله

وبالغوا في بعضهم وذمهم وثبت ذلك ثبوتا لا مرد له عن ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من اعيان الائمة واعاظم الفقهاء الهادين المهدين الى خير المالك ومن ذلك ما روى الامام ابو بكر احمد بن عمرو الشيباني البغدادي الحنفي المعروف بالخصاف عن ابيه عن الحسن بن زياد وعن ابي يوسف القاضي رحمه الله انه قال اعلم ما يكون الرجل بالكلام اجهل ما يكون لله عز وجل واما الفلاسفة فاول من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الاسلام وادخل ردهم في كتب الكلام على ما صرح به القاضي ابو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسي المالكي المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي وتابعه ابن الخطيب الرازي وخاض فيه مع تعصب بارد ايداه ووهم شديد اتياه وجماعة قفوا اثرهما واعتدوا تقليدهما فاكثروا فيه الخطاء ولم يكشفوا عن وجه الصواب الغطاء بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه ولو شاء الله ما فعلوه وقد صنف القاضي ﴿١٦٢﴾ ابو الوليد محمد بن احمد بن رشيد المالكي كتاباً في رده وذكر فيه ان ما اورده الغزالي بمعزل عن مرتبة اليقين والبرهان ثم قال ولا شك ان هذا الرجل اخطأ على الشريعة كما اخطأ على الحكمة ولولا ضرورة طلب الحق ومع اهله ما تكلمت في ذلك هذا كلامه وانما الثابت على طريقة السنة والجماعة واهل الحق والفرقة الناجية هم الفقهاء الحنفية ومن تابعهم من المحققين الذين انقذهم الله سبحانه من وضع المذهب وتسوية بالكلام ووفقهم للثبات على متن الشرع وظهر الاسلام (قوله كان البعد المكاني الخ) لما كان القول بتناهي الزمان مخصوصا بالمحققين لانه عند من عداهم غير متناه بالاتفاق وانما (محض) اختلفوا في انه موجود وهو مذهب جمهور الفلاسفة او موهوم وهو مذهب جمهور المتكلمين فعسى ان يستبعده العقول والوهمانية ويأبى عن تصوره النفوس الابية ازال ذلك بما ضرب به من المثال وازاح الشبهة بما اورده من النظير فان عدم التناهي في المقامين حكم الوهم ولا عبرة له فيهما وانما العبرة للبرهان وهو قد حكم على عدم التناهي بالبطلان

تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد الممنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء (قوله ثم اقول كان البعد المكاني متناه ومع ذلك يرتكز ويقع في العقل

في الرسالة الجديدة كما لا يخفى (قوله ثم اقول كان البعد المكاني الى آخره) لما ابطل اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت حدوثه في ضمن الابطال ببراهين قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان لهم دليل آخر جبل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ لو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلي ابدي وهو لكونه سيالا مقدار الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى متسلطا على مدركات العقل حتى فسر به الذي يوسوس في صدور الناس خاف على بعض من لم يغلب عقله على وهمه لاسيما العكس ان يجعله معارضا لدليل الحدوث فيتزلزل عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك الدليل الوهمي ايضا لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان وهو الامتداد المكاني لا الى نهاية ولذا خص القدح بهذا الدليل وصح تأخير القدح عن قوله وانما اشبعنا الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما من الاحكام الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل موهوم

(قوله ثم اقول كان البعد المكاني متناه الخ) لما زيف دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فتميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للمتشبث به وبا حوله والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كان البعد المكاني متناه الخ والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي الخ وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام

(قوله وقولهم انا نجزم الخ) اى قول بعض من يدعى عدم تناهى الزمان كل حد يفرض منتهى الزمان ففيما وراءه امتداد بحكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض فيكون غير متناه ويلزم ان يكون له راسم يدوم بدوامه وليس هذا القول اشارة الى الاستدلال على قدم العالم بعدم تناهى الزمان على ماهو المشهور ويدل على ذلك قوله فيما بعد فانا نجزم فى الامتداد المكانى الخ وذلك لا تعرض فيه على حكم العقل بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وانما مبناه على بيان استحالة سبق العدم على وجود الزمان لاستلزام ذلك وجود الزمان مع فرض عدمه لكون التقدم والتأخر من الاعراض الاولية للزمان ولا يمكن الجواب عنه الا بما ذكرناه سابقا من ان ماهو عرض اولى للزمان هو التقدم والتأخر الزمانيان واما تقدم عدمه على وجوده فهو تقدم واقعى فتذكر (قوله فانا نجزم) يعنى لا نسلم ان توهم الامتداد الزمانى لا الى نهاية يوجب ان يكون له راسم موجود ليلزم قدم ذلك الراسم كما ان الجزم بتوهم الامتداد المكانى لا الى نهاية لا يوجب ذلك وليس المراد من هذا القول منع اقتضاء وجود الامتداد الزمانى وجود الراسم والاستشهاد بعدم اقتضاء وجود الامتداد المكانى ذلك كانه سفسطة بين السقوط

المشوب بالوهم ان ههنا امتداداً غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتداداً زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به فى الامتداد الزمانى ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم

محض فكذا ليس قبل الزمان امتداد زمانى موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض الى آخره اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض آخر تقدما لا يجامع معه المتقدم المتأخر فالجزء الذى فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذى فرض فيه وجوده بهذا المعنى ولا يكون الامتداد كذلك اى بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا المعنى او بحيث يجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود فى الخارج وهو الآن السيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك الزمان الممتد موجودا فى الخارج بل فى الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعنى بوجود الزمان الممتد وجود نفسه فى الخارج بل وجود منشأه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع فانا نجزم الى آخره وحاصله انهم ان ارادوا تقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى فى الواقع او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فهو ممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد الى الازل وجود فى الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الاخر كلها موهومات محضة كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض فى حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم به مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك

(قوله الا اذا كان له راسم موجود) وذلك الراسم عندهم هو الآن السيال الذى هو موجود فى الخارج ومنطبق على الحركة التوسيطية الموجودة فى الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسيطية فى الخيال الحركة بمعنى القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير المتناهى على هذا الوجه فى الخيال وظاهر ان هذه الحركة الموجود لا تتأتى الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهى وان لم يكن موجودا فى الخارج لكن ارتسامه فى الخيال على هذا الوجه يقتضى وجود الحركة والمتحركة القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله فى الحقيقة منع لهذا الاقتصار

والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل نحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع

التقدم الوهمى او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم موجود فى الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا يتقدم بعض اجزائه على بعض فى الوضع اى فى الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة الى مبدأ معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذى يلى محدب المحدد من الامتداد المكانى الذى فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ الذى بعده فمن شرع فى الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتدأة من مركز العالم الالى نهاية يشير الى الفرسخ الذى يلى المحدد اولا والى مابعده ثانيا فيكون الفرسخ الاول متقدما على مابعده فى الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور الوهمى او الجزم بتبعية الوهم حاصل فى اجزاء الامتداد المكانى وراء العالم مع انه لا راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة فى محله وقد اشار الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا راسم فى تقدم بعض الاجزاء على بعض فى الامتداد المكانى الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزمانى بان يكون هناك امتداد براسم موجود ويقع ذلك العدم فى بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى آخر ففى هذا المنع من الشارح منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتأخر فهو زمانى اذ لا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ماذكر من ان الامتداد لا يكون كذلك الا براسم موجود واذا لم تتم هذه المقدمة لم تتم انحصار التقدم فى الاقسام الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر وتقدم عدمه على وجوده والتزموا ان التقدم والتأخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للمتقدم والمتأخر زمانان متغايران لهما ففى كلامه اشارة الى ان التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان ذاتيان كالتقدم والتأخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون لا زمانيان كما ذهب اليه الحكماء واشارة الى ان التقدم والتأخر اللذين لا يجامع معهما المتقدم والمتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين اياهما بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان ووجوده بلا زمان والعرض الاولى لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق للشئ بواسطة ذاتى اعم عرضا ذاتيا اوليا فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة فى كلامه للمتكلمين فى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ذاتى لا زمانى كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب (قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين

(قوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ) اى قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون شئ قبله بل لاجل انه لا يكون حينئذ قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه (قوله لا لان المكان غير متناه) اى عدم كون شئ من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذى هو فلك الافلاك ليس لاجل ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما تحدد وتتعين بالمحدد ويسطحه المحدب كما ان التحت انما تحدد بمركزه الذى هو مركز العالم الجسمانى (قوله والله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان الخ) اى ليس تقدمه تعالى عليه تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى متعاليا عن الزمان غير واقع فيه (قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون) اثبت المتكلمون قسما آخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة المشهورة

(الى)

من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق بما هو خير وكمال

(وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود

الى آخره) ترقى من المنع الى الاستدلال العارى عن المعارض الذى قدح فيه آه على تناهى الامتداد الزمانى كالامتداد المكانى الذى هو نظيره بلا فرق بينهما فى ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية فقوله واذا كان الزمان متناهيا آه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لايجامع معه المتقدم المتأخر فهو تقدم زمانى براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهى الزمان الموجود فى الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شئ بمعنى يوجد قبله زمان ولم يوجد فيه شئ آخر كما يوهمه ظرفية قولنا قبله ظرفية زمانية كما هى المتبادرة بل بمعنى انه لم يوجد هناك شئ لازمان ولا حادث آخر فيه فى الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم زمان آخر يجعله الوهم ظرفا لعدمه فى الواقع فكلمة قبل فى قولنا هذا للظرفية الزمانية الوهمية وهى لاتوجب وجود زمان فى الواقع براسم موجود فى الخارج وهو مراد من قال ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية زمانية واقعة فى حيز النفى وصدق ذلك النفى لايتوقف على تحقق القيود الواقعة فى حيزه كما ان صدق السالبة لايتوقف على وجوده الموضوع فى الواقع ولك ان تقول كلمة قبل بمعنى مطلق المتقدم بشهادة البراهين والمراد بالشئ الحادث لامطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن شامل لصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ماقاله المتكلمون من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زمانى بل نوع آخر من التقدم ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس بزمانى ايضا وهو لاينافى كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى ان لايسبق على وجوده تعالى شئ من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى ان لا يسبق شئ من الازمنة الموجودة مع انه على المعنى الثانى لامنافاة ايضا لكن المعنى الاول ابلغ ❊ قال المصنف (وعلى ان العالم قابل للفناء) ❊ اى كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه الاستدلال على الوقوع المستقبل بالآية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من الفناء فى هذا الكلام هو العدم الطارى على الوجود لامطلق العدم ولامطلق الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث فى قوله تعالى كل من عليها فان فى قدح من استدل به على هذا المطلب واذا فسر به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول وكذا الثانى وتارة بامكانه الذاتى فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات هذا واما عليهما فان هذا لاينافى الاحتياج بالغير على ما هو الشارح فيه فانه يجوز ان يكون

(قوله اى العدم العارى الخ) الفناء بهذا المعنى مسئلة غير مأخوذة من الشروع ومثل قوله تعالى كل من عليها فان قوله سبحانه كل شئ هالك الا وجهه لايدل عليه بل يدل على فنائه دائما وهلاكه ازلا وابدا والاجماع على عدم فناء الجنة والنار وكونهما مخلوقتين الآن وعدم فناء الارواح الانسانية ينافيه وقد صح عن ابى حنيفة رحمه الله وغيره ان اللوح والقلم والعرش والكرسى والجنة والنار لاتفنى

وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه تقدم لايجامع المتقدم مع المتأخر وليس بزمانى لعدم وقوع المتقدم والمتأخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون اجزاءه متساوية فى المهية وعدم اولوية علية بعضها البعض من دون العكس ولا بالشرف لتشابه اجزاءه بالفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزاءه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنه القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما ادى بواسطتها ووقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمانى لايتصور تقدمه على وجوده والامكان قبل وجود الزمان وانه محال (قوله اى العدم الطارى على الوجود) يعنى ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا

الشئ فى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما وكلاهما بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول القديمة الابدية على رأى الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حتى يقوم دليل الامتناع ولم يقم هذا خلاصة ما فى شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول مختارا عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم ولم يجعله مسئلة اخرى ولم يفسر العطف كما جعل وفسر فى المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم قابلا للعدم الطارى هم الاشاعرة وابو على وابو هاشم من المعتزلة ومخالفوهم فى هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم معنى فى حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارى هذا هو المذكور المصرح به فى الشرح الجديد للتجريد فى بحث المعاد وفى المواقف وشرحه وفى شروح المقاصد فى بحث ان الجسم يبقى زمانين وفى بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان ظهر امور ❀ الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعى المفسر بعدم كون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادى كما فى تعريفات الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضى والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه كما يطلق على ما يقال الامكان العقلى اى الامكان عند العقل ذاتيا كان او وقوعيا فالمعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه الطارى فى نفس الامر لا لذاته ولا لعلة خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتى المفسر بعدم كون الطرف المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان بمعنى الاستعداد والقوة المفسرة بكون الشئ من شانه ان يكون وليس بكائن بالفعل ولا بمعنى اتصاف القابل بالمقبول كما توهموا اذ الامكان الذاتى والاستعدادى يجامعان الامتناع بالغير بل قد قيل ان الاستعداد يجامع الامتناع الذاتى كما فى استعداد الماء للهوائية مع الامتناع الذاتى فى قولنا الماء هواء وان كان هذا القول باطلا فى نفسه اذ الاستعداد لمجرد الهيولى لا لمجموع الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف فمبنى على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة موجودة تحدث فى كل جوهر اولا ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه بعده وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه كلام المصنف فلذا اشار الشارح فى تفسيره الى معنى الطريان الموجب لعدم الاتصاف كما فى قول الحكماء المشائية ان الجسم المتصل قابل للانفصال اى لان يطرأ عليه الانفصال فيزول لا لان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال فى زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهمه بعضهم هنا من ان الامكان الوقوعى يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القول

سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق واذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح عليه احدهما صح عليه الآخر

عليه اذلا اجماع عليه بل مختلف فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الى آخره فتوهم فاسد
لانه مبنى على الغفول عن شمول الامكان الوقوعى بهذا المعنى الى مكان استقبالى الذى
هو صرافة الامكان بحيث لاضرورة فى شئ من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا
ونقله شارح المطالع من ان ماعدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقلها
الضرورة بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذلا تحقق الضرورة فيها الا
اذا حضر الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم فالامكان الوقوعى انما
يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل بالقياس الى الزمان الماضى او الحال لا الاستقبال
او على الغفول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارى فى استقبال بالنسبة الى الازمنة
التى تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع ❊ الثانى ان قول الشارح وذهب
الكرامية عديل قول المصنف قطعا لا عديل قول الشارح فقال بعضهم انه سيقع كما توهمه
البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة انفطار السموات وانتثار الكواكب وانكار
الحشر الجسمانى المنصوص عليهما فى القرآن حتى يتوجه ان يقال انهم قائلون بالحشر الجسمانى
كما فى شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم الطارى لشئ من الاجسام لا يوجب القول
بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم
العالم ونوع الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المصنف المواقف
بان اهل الملل والشرائع عن آخرها اجمعوا على جواز الحشر الجسمانى ووقوعه
وانكرها الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع الاجسام قائلون بجواز
الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام
المستحيل عندهم وانما يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على ان رد الكرامية
اهم من ردهم لان مخالفتهم كانت مبنية على القدم كما عرفت فبمجرد اثبات الحدوث
حصل ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين لنا فى الحدوث
فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق بالفعل يستلزم امكان
العدم اللاحق بالامكان الوقوعى كما عرفت واكتفى بذكر الكرامية عن ذكر الجاحظ
لانه منفرد فى حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان ان غرض المصنف ردهم
لا للتشنيع على المصنف بان المتبادر من كلامه ان المجتمعين على الحدوث هم القائلون
بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم قائلين بالحدوث ليسوا بقائلين بالقابلية
كما توهمه بعضهم لان الكرامية والجاحظ غير مندرجة فى مراد المصنف من المجتمعين
المتفقين على مجموع الحدوث والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو ومجرد قولهم بالحدوث
وقيام الساعة والحشر الجسمانى لا يوجب الاندراج فى مراده لان ذلك القول مشترك
بين اهل السنة وسائر الفرق ❊ الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع
الى آخره وهو قول المعتزلة وبعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح
وبان الحشر بجمع هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسى كما صرح فى التجريد

وسائر الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلين بكون الجنة النار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤها ومخالفوهم غيرهم مماذكر وسيرجح الشارح المذهب الثانى فى ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه فى بحث الحشر الجسمانى ولاجل الاكتفاء بماسيأتى ترك عديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح فى دليل هذا البعض فيمابعد (**قوله** واختلفوا فى وقوعه الى آخره) اعلم ان المتفقين فى صحة ان كل جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ماعدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية اختلفوا فى انه هل يقع بالفعل اولايقع مع امكانه وهذا الخلاف منهم مبنى على الاختلاف فى جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كماسيشير اليه فى بحث الحشر الجسمانى فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لابالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثانى على مطلوبهم بانه لووقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لايكون اكل الجنة وظلها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود بالايجاد يومئذ ان كان عين الاول المطيع او العاصى يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لايصل الجزاء من الثواب والعقاب الى مستحقه والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على مدعاهم بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية على امرين ❀ الاول حمل الهلاك على العدم الطارى ❀ الثانى حمل الهالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان صيغة الفاعل مجاز فى الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفى الحال حقيقة باتفاقهم وفى الماضى مختلف فيها كذا فى شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته لزم هلاك الكل عند نزول الآية اوقبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه فى الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا اوفى الماضى كماذكروه فى امثاله واوردوا عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان الخروج لايمكن الابالاعدام بالكلية لان الشئ بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود به اللائق بحاله كمايقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقى صالحا لمنافع اخر لامطلق الانتفاع به وان خص بان هلاك الجواهر الفردة من اجزاء الجسم لايكون الابالاعدام لامتناع التفرق

انه سيقع لقوله تعالى ﴿ كل شئ هالك الا وجهه ﴾ ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على عدم فنائه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن

في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في اجزاء الجسم من البسائط ﴿ وثانيا بجواز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعالم من غير قرينة بالحيوانات وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل الهالك على معنى انه قابل له دائما لكونه ممكنا لا يستحق الوجود لا بالنظر الى العلة الخارجة ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه آئلا الى العدم ليس اولى من التأويل بكونه قابلا له يعني ان كلا التأويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعا كما يأتي بعد وبهذا ينقدح الاستدلال بهذه الآية على جواز الفناء لان مآل الآية حينئذ الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء لم يتم بمجرد الامكان الذاتي (**قوله** ويلزمهم فناء الجنة والنار الخ) ان حمل على معنى انه يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان حمل على انه يلزمهم في استدلالهم بهذه الآية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض اجمالي بان ذلك الاستدلال مستلزم لخصوص الفساد وهو امران ﴿ الاول فناء الجنة والنار المخلوقتين الآن وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح التي هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هي وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده تسامحا ﴿ الثاني ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع لما اشرنا في دليل الفريق الثاني من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال ففي هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب الفريق الثاني المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة وبان الاعدام الآني لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة في نفسها ويجوز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل كالخلود فيحمل احدهما وارادة دون الآخر تحكم (**قوله** وقال الامام حجة الاسلام الى آخره) منع للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض لكن

وهي رميم قل يحييها الذي انشأها والقائل بالبعث والحشر تدل على قلتها (قوله وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام الخ) اي يلزم على هؤلاء اعادة اجزاء الانسان بعد العدم وقد ثبت في محله بما لا مرد له امتناع اعادة المعدوم بعينه واعترف به الكلمة من اكابر الائمة وسيأتي وان انكره المتكلمون ولا يذهب عليك ان الشارح جعل اعادة الاجزاء بعد الاعدام استحالة ثالثة وبيان ذلك ان فناء اجزاء ابدان الانسان باطل سواء كانت الاعادة مستحيلة اولا فان ابراهيم عليه السلام سأل ربه عن كيفية الحشر بقوله كيف يحيي الموتى فبين الله سبحانه كيفيته بما هو نص في ان الاحياء بجميع الاجزاء المتفرقة الباقية بعد الهلاك ثم مع قطع النظر عن ورود الشرع بما يدل على بقاء الاجزاء ان الفناء يوجب اعادة المعدوم والبراهين العقلية والادلة القطعية شهدت ببطلانها وقضت بامتناعها (قوله ان ادريس عليه السلام في الجنة لابد من اثبات كونه فيها بما ينهض حجة على ذلك والمكان العلي اعم منها (قوله انها دار الخلود بعد استقرار الخ) لا يخلو

فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكوة الانوار ترق العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس

يحتمل على ما ذكره الامام الرازى من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما فى المشكوة من حمل الهالك بمعنى المعدوم على الحقيقة (قوله وقال فى مشكوة الانوار الى آخره) هذا هو القول بوحدة الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود فى الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته كما ذهب اليه الحكماء فى الواجب والاشعرى فى الكل او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فى الكل فالمترقون عن حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالى عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقى بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقى الذى هو ذات الواجب تعالى القائم بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلى المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التى تجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقى واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلى لا باختلاطها والحلول فيها فادام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا فى الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ❁ والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائى بوجهين ❁ الاول ان السوفسطائى ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون وجود الواجب بل يحصرون الموجود فيه ❁ الثانى ان المتصوفة انما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه الى ذواتها لا باعتبار قياسه الى الواجب ضرورة انهم لا يقولون ان ليس هناك

عن بعد (قوله فى حد ذاته هالك دائما الخ) وذلك لان وجود الممكن وسائر كمالاته انما هو بالعرض وليس فيه ما يكون مصداقا لحمل شئ منها بل كل يرجع الى الله سبحانه وتعالى الا الى الله تصير الامور

(قوله وان كل شئ هالك الا وجهه الخ) قال البيضاوى الا ذاته فان ما عداه ممكن هالك فى حد ذاته معدوم وقال فى تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ولو استقرأت جهات الموجودات تفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية فى حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلى جهته واتفق العارفون على ان جميع الممكنات هالكة لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها تجلى الشخص الواحد فى المرايا المختلفة وليس لها موجودية سوى هذا التجلى والظهور على ما قالوا

ليس فى الكائنات غيرك شئ ❀ انت شمس الضحى وغيرك فئ

كل ما فى الكون وهم او خيال ❀ او عكوس فى مرايا او ظلال

(قوله وذهب الكرامية الخ) تابع ما ذاع فى كتب الكلام من تخصيص الكرامية بهذا القول تنفير العوام

فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما الا وجهه لانه يصيرها لكافى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله (وعلى ان النظر) اى اجمع اهل الحق على ان

شئ موجود وانما يقولون ان وجود ذلك الممكن الموجود ليس فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذى نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضع لا يرى منه شئ بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى رأس جبل شامخ ليرى الشئ البعيد غاية البعد ويميزه كمال التميز وسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون الموجود على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا بخلاف اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا يقتضى وقوع العدم الطارى بانقطاع التعلق الحاصل بالتجلى وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور العدم الطارى على ما ذهب اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب آخر فى حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه (قوله اى اجمع اهل الحق الى آخره) قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على الحدوث والمكن انما اراد ما صرح به وفيه انما ... يصح ... بتقدير

منه واستمالة لقلوبهم الى ما يعتقدونه فى هذا المقام على ما هو العادة المستمرة بينهم من نسبة ما يطابع عقائدهم الى الائمة واهل التحقيق وما يخالفه ولا يساعده الى طوائف المبتدعة والا فلا شك ان الكرامية لا يقولون ان العالم ابدى باق بجميع اجزائه ولا اهل السنة والجماعة انه فان بجميع اجزائه بل الكل متفقون على ثبوت

(قوله بل هو هالك ازلا وابدا) فوجودات الاشياء المخصوصات ليس الا كالوجودات التى تحصل لعكوس شخص واحد فى مرايا متعددة او كالوجودات التى هى للشئ المرتسم فى الخيالات المتعددة او كالاظلال

فى مقابلة لاخفاء على ما قال بعض العارفين ❀ كل ما فى الكون وهم او خيال ❀ او عكوس فى مرايا او ظلال ❀ والحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالك لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كتجلى الشخص الواحد فى المرايا المتعددة وليس لها جهة فى الموجودية سوى هذا التجلى ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود قال البيضاوى رحمه الله تعالى عند قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية فى حد ذاتها الا وجه الله تعالى اى الوجه الذى يلى جهته انتهى (قوله ثم اشار الى مسئلة آخر) غير متعلقة بالعالم وعدمه (قوله اى اجمع اهل الحق) لما كان المجمعون فى هذا الاجماع بعض المجمعين فى الاجماعين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك

النظر وهو الفكر (فى معرفة الله تعالى) اى لاجل معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده

جملة حالية فى جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين فى الجمل السابقة ويستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا فى قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه ههنا وانما اتى بذلك القيد لبيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجمعون فى كلا المتعاطفين طائفة واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده ما فى المواقف من ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف فى طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل (قوله وهو الفكر الخ) لا يخفى ان المختار عند المصنف ان النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره كما فى المواقف وهو شامل للتصورات المفردات والمركبة والتصديقات والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور للتأدى الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما يأتى من ان المراد من المعرفة التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات (قوله اى لاجل معرفته تعالى) كذا فى شرح المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة فى على معنى لام التعليل كما فى الحديث لوجوه ❀ الاول ان مدخول كلمة فى المتعلقة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من الترتيب كما قالوا فى تعريف الدليل بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مفردة لا تصلح لان تكون معروضة للهيئة ❀ الثانى ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر والترتيب لانها عبارة عن التأدى الى المجهول فى تعريف الفكر ❀ الثالث ان الواجب شرعا هو النظر لغرض معرفته تعالى لا النظر لغرض آخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر فى الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى يجب عليه اعادة النظر لمعرفته خاصة كالدليل الثانى والثالث من الادلة الموردة على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال الاولى لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين فى ايقاد شمع آخر اذ لو لم يحدث بمجموع الشمعين ضوء آخر داخل الحجرة اقوى من الضوء الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان (قوله ففى ههنا تعليلية) اى مستعملة فى معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فى ابتناء احد طرفيهما على الآخر كابتناء البناء على مكانه استعارة تبعية وفائدة التجوز هى الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض آخر غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة طرفا آخر غير النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف لغيره فيكون اشارة الى ما سيجئ من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعذاب الامرأة لحبس الهرة مبنى عليه (قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق الخ)

الحشر وقيام الساعة ومذهب اهل الحق ان الجنة والنار لا تفنيان ولا يفنى اهلوهما ولا تفنى الارواح الانسانية ولا اللوح والقلم والعرش والكرسى ولا ريب ان الممكن بما هو ممكن لا يأبى عن قبول العدم على كل حال واما مع فرض تحقق العلة التامة للوجود فلا شك انه محال

(قوله ففى ههنا تعليلية) لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر فى نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا وقوله كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة فى هرة اى لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصحح حمل فى ههنا على التعليلية

ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفته الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ماقال ارسطوا

لما كان المعرفة المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة فى التصور بالكنه او بوجه ماخرج عنها التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المصنف ان ذلك التصديق واجب ايضا فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير المضاف ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفته بكنهه مع انها واجبة ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والا لحصلوها وحصلت بالفعل ولو لبعض المكلفين والتالى باطل اذ لم تحصل لاحد بالفعل عند المحققين بشهادة الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما يأتى واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا تجب فغير تام كما يأتى بقى الكلام فى التصور بوجه ما ولعله اراد ان تصوره تعالى بوجه ما ضرورى حاصل لكل احد ضرورة لا اختيار فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم الاختيارى المقدور لا يقال لا وجه لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف التصديق على تصور احد طرفى القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذى هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه البديهى الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم يكن الوجه الآخر كنها له تعالى ايضا وكذا يكون تصور الصفة التى هى المحمول بكنهها او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة بذاته تعالى وباحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التى هى الغرض الاصلى بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لا وجه لاخراج التعريف بالمفرد بحمل النظر على الفكر (**قوله** بقدر الطاقة البشرية) المراد من البشر ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغل ضرورية شرعية كتحصيل النفقة والكسوة والسكنى لنفسه ولعياله وسائر العبادات الواجبة فان تحصيل العقائد الحقة فى طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلة اجمالية فمن قصر عما فى وسعه فعليه وزره كالفرق الضالة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس فى الوسع ففى هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل كما اشار شارح المقاصد فى تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة والاختيار وليس هذا القيد كما اخذ فى تعريف الحكمة اذ لا يطلق الحكيم الاعلى بعض العالم بالحكمة بخلاف المؤمن (**قوله** ولم اطلع على دليل منهم ذلك سوى ماذكره ارسطو منهم) واما الاستدلال الآتى فليس منهم بل من معاونهم فلا يرد ان الاستدلال الآتى ينافى استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى تأباه القاعدة النحوية على انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل الخ على الصلة بتقدير ا

والصواب على وجه وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة لان الحكم الحرى من الوجوب واخواته ينتفى بانتفاء المدرك الشرعى هو الكتاب ومتواتر السنة ومانزلت آية ولا ثبتت رواية توجبان المعرفة بقدر الطاقة البشرية (قوله واما معرفته تعالى بالكنه الخ) لم يذهب الى امكانها الابدع المتكلمين واما السلف والحنفية والصوفية والحكماء ومن تابعهم كالعراقى وشيخه ابى المعالى فهم مطبقون على امتناعه بل على امتناع تصوره بالوجه لتعاليه سبحانه عن المقومات الذاتية والوجوه العرضية القائمة به بل انما يتصور بوجه ما غير منتزع عنه تعالى وغاية الامر انه لما لم يكن المصطلحات الشائعة الفلسفية من الوجوب والامكان والامتناع وامثالها معروفة عند الائمة لم يرد كلامهم على طبق هذه الاصطلاحات بل ما زاد عباراتهم حيث ارادوا الامتناع على نفى الوجود على وجه التأكيد كما فى قوله عليه السلام انكم لا تقدرون قدره وكما فى كلام ابى حنيفة رحمه الله حيث قال تعالى الله ان يدركه الافهام او الاوهام كما فى قولهم تعالى ان يحيط به الضمير وقولهم تعالى الله عما يحيل الى غير ذلك فظن الجهلة من امثال ذلك انهم لا ينفون الامكان والجواز فاحفظ تلك المصانع فانها تنفعك فى مواضع

فى عيون المسائل انه كما تعترى العين عند التحدق فى جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تعالى وهو كما ترى كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بان حقيقة تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان

الجار والمجرور كما هو الشائع فى امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى الخ تفسير لذلك المحذوف اى سوى ماقد يستدل به على امتناعها بان حقيقته الخ (**قوله** وهو كما ترى كلام خطابى) لا يحصل به الا الظن الغالب الغير الكافى فى المطالب الكلامية بل شعرى لا يحصل به الظن ايضا بل مجرد انقباض النفس عن التصدى للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء المذكور للاذهان يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ماذكره الاشاعرة من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة المانعة عن الاكتناه لانه تعالى قادر على ان يخلق العلم بكنهه فى بعض العقول بل فى الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الاخر بان جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت اولا انقص تجردا وتنزها من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع اكتناه الماديات للمجردات انتهى وكذا ماقيل يمتنع اكتناهه تعالى لكونه اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع ادراك البصر مااتصل به (**قوله** وقد يستدل الخ) يعنى ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والكل محال فكذا الملزوم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص والى وقت فلا يحصل لاحد فى وقت بالضرورة واما الثانى فلان الكسب اما بحد تام او ناقص وهو محال مستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشئ على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما فى المحدود المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما آخر غير محمول عليه واما برسم تام او ناقص ولا شئ منهما بما يفيد الكنه بالضرورة (**قوله** لان البساطة العقلية يحتاج الخ) يعنى لا نسلم ان الكسب بالحد التام محال مستلزم لتركب الواجب فى الخارج بل غايته انه مستلزم لتركبه فى العقل من الجنس والفصل واستحالة ممنوعة محتاجة الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجى المستلزم لاحتياجه الى الاجزاء المنافى لشان الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة بين الاعلام وتحقق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا فى ان اجزاء الماهيات

لان التركب العقلى انما يكون بحذاء التركب الخارجى ومالا يكون مركبا فى الخارج لا يكون مركبا فى الذهن

(قوله لان البساطة العقلية تحتاج البرهان) يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله فى بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركب الذهنى بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما فظاهر فوجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما كان بناء هذا الاستدال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال وذلك لانه يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتميز كل منهما عن الاخر انما هو فى العقل فقط لما تقرر انهما متحدان فى الخارج ذاتا ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار فلا ينافى ذلك ماثبت من كون وجود الواجب عينه على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشارة ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها (كالحيوان)

(قوله اذ لا دليل على امتناع افادة الخ) ماهو عرضى للشئ غير حقيقة فحصوله عند العقل غير حصولها ولا بموجب لحضورها عنده فكيف يفيد الاسم الكنه (قوله يحتاج الى دليل) والدليل على استحالة تصوره لغيره مطلقا هو ان البارى سبحانه لما تقدس عن سمات الممكنات وصفات المخلوقين من زيادة الوجود والصفات ومغايرتها للذات استحالة حصوله فى ذهن الذهن وامتنع حضوره فى عقل العاقل اذ لو فرض ارتسامه لزم تعدد الواجب او ان يكون وجوده متأصلا عينيا وغير متأصل ذهنيا والى فان نفس عاجزة عن ادراك ماهو غائب عنا او خارج عن سلطانها (قوله وعدم البداهة بالنسبة الى الخ)

وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه فى شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجردها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على

كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامى والحساس هل هى مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهما من اجزاء الجسم المركب من الهيولى والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا فذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم لزوم عدم صحة الحمل بينهما ضرورة ان الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل احدهما على الآخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينها ويرد عليهم لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية والذاهبون الى الثانى ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف فى بحث الماهية فعلى المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا حقيقية ولا يكون التركيب العقلى مستلزما للتركيب الخارجى بخلاف المذهبين الاولين (قوله وعدم افادة الرسم الخ) لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية فلا نسلم انه لا شئ من الرسم بما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه لازما للرسم لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه على قاعدة الاشعرى من استناد جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذ الكلام فى امتناع حصول الكنه بالكسب (قوله وعدم البداهة) اى عدم امكان البداهة بالنسبة

مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه وما حققه الشارح رحمه الله تعالى من ان تصور الشئ بالوجه ليس تصورا لذلك الشئ حقيقة لا ينافى ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا لتصوره ومستلزما له كما فى تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة (قوله فربما تحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية) اقول قد يستدل على امتناعها بانه لا شك فى انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك ايضا فى ان ماهو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من ان ينال ويعرف كنه ماهو اشد تجردا وتنزها منه فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ماهو اشد تجردا منه فان الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادى بالنسبة المجرد يظهر ذلك مما صرحوا به فى مراتب ادراك الحواس الظاهرة والباطنة والنفس اذ تقررتا المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها من شئ هو الواجب تعالى وكل ماهو انقص تجردا وتنزها من شئ يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشئ بالكنه فكل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبئ عن صحة ما قلنا خطاب النبى عليه الصلوة والسلام فى هذا المقام بلفظ سبحان المنبئ عن تنزهه تعالى بالتنزه عن الاعيان كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جعل الصديق رضى الله بسبب عدم حصوله العجز

لعل المراد بالبداهة المعلومية من غير دليل سواء كان بالحدس او بغيره الا فهو مبنى على ان البداهة والنظرية صفة للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وانهما تختلفان باختلاف الاشخاص والازمان على ماذهب الشارح فى سائر تصانيفه ورد بان المترتب على النظر وما يحصل بواسطة او لا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو اى المعلوم مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن لا الشئ من حيث هو مكتنف بالعوارض الذهنية اى الصورة العلمية فان هذه الحيثية حالة تعرض للشئ بعد حصوله فى الذهن بالنظر وقيامه به فكيف يكون مقصود الحصول به بل البداهة والنظرية حالتان للشئ فى نفسه قبل ان يقوم بالذهن ويصير نعتا له باكتنافه بعوارضه وهما الجلاء المغنى عن النظر بانتفاء الواسطة فى الحصول الذهنى والخفاء المحوج اليه بتحققها فى ذلك الاشياء مختلفة فى امكان حصولها بالنظر وامتناع حصولها به فما يمكن حصوله بالنظر نظرى سواء حصل بالحدس او بغيره ولا يلزم من حصوله بلا نظر ان يكون بديهيا وما يمتنع حصوله بالنظر بديهى فان قيل فكيف يصح انقسام العلم الى الضرورى والنظرى وكيف تم ابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه على هذا التحقيق يجوز انتهاء سلسلة النظريات الى نظرى يحصل بالحدس ولا يلزم شئ من المستحيلين قلنا الحكم بالانقسام ضرورى لا يتوقف على النظر والكسب بل الامر بالعكس فان ابطال التسلسل يتوقف على صحة الانقسام (قوله تفكروا فى آلاء الله تعالى الخ) الامر ﴿ فلا ﴾ بالتفكر فى آلاء الله وبالنهى عن التفكر فى الله قد ورد فى عدة احاديث بروايات مختلفة تضمنها كتب الحديث ودواوين السنة واقربها الى لفظ الشارح ما اخرجه ابو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانكم لا تقدرون قدره وعن ابى ذر رضى الله عنه قال عليه السلام تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا ومعنى قوله فانكم لا تقدروه قدره لا تعرفون حق معرفته بل تتبعون الهوى فتضلون عن سواء السبيل

عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدره

الى جميع الاشخاص والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفى فى بيان الامتناع بل لابد من ضرورة السلب ويكفى للشارح ههنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل لاحد فى وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الان يقال ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فحينئذ يكون قوله والاحاديث الدالة الخ جوابا عن هذا المنع لا شروعا فى دليل ماذهب اليه المحققون من غير ان يكون له مدخل وهذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول (**قوله** سبحانك ماعرفناك حق معرفتك) اى معرفة لائقة بك وليس تلك المعرفة اللائقة الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم الصلوات والتسليمات فعدم حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولما توجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال يجوز ان يعرفه النبى عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل المعرفة المنفية على اكتناه الصفات اشار الى دفعه بحديث آخر وهو قوله عليه السلام (تفكروا فى آلاء الله) اى نعمائه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ﴿ ولا تتفكروا فى ذاته ﴾ بانه ماهو واى شئ هو ﴿ فانكم لن تقدروا قدره ﴾ اى لن تعظموه تعظيما مختصا به لائقا به كما ذكره اهل التفسير فى قوله تعالى وماقدروا الله حق قدره الآية فمعنى الحق مستفاد فى الحديث من اضافة القدر اليه تعالى على معنى لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللائق به انما يحصل بسلب جميع النقائص عنه تعالى والنفوس المألوفة بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها فكلما تفكر النفس فى ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شئ من الممكنات فيؤدى قصد الاكتناه الى جعل صورة شئ من الممكنات صورة تعالى وهو منزه عن امثالها فلا

(قوله عن درك الادراك) اى اقصاه كقوله تعالى ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وهو تصور ذاته تعالى وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ان يدركه القلوب والافهام ومنزه عن ان يحيط به العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعبد وغايته لانه حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته ۱۷۷ تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن

وقال الصديق رضى الله عنه العجز عن درك الادراك وقد ضمنه المرتضى رضى الله عنه فقال العجز عن درك الادراك ❀ والبحث عن سر ذات الله اشراك

فلا يحصل كمال التعظيم بسلب النقائض وعليه مبنى قول المرتضى بان البحث اشراك اى مؤد الى جعل غير الواجب وقحبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفى حق التعظيم كناية عن نفى حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر ونهيه فمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان الاحاديث ظاهر فى ان كل حديث دليل على حدة وحينئذ كما تجه على الاستدلال بالحديث الاول ماذكرنا تجه على الاستدلال بالثانى انه انما يدل عدم حصول الاكتناه للامة المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبى عليه السلام بخلاف ما اذا جعل مجموع الحديثين دليلا واحدا فان الحديث الثانى كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من الاول معرفة كنه الذات وقد نفاها النبى عليه السلام عن نفسه عن سائر الانبياء او عن نوع البشر فافهم (**قوله** وقال الصديق رضى الله تعالى عنه العجز) اى عجز العقول (عن) الوصول الى (درك الادراك) الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشئ والادراك العلم والمعرفة والمراد معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل الاستعارة المكنية والتخييلية (ادراك) والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به ناش من الادراك الكافى للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك بهذا القدر وضمنه على المرتضى كرم الله تعالى وجهه اى جعل ماذكره ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا فى نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من البحر البسيط (العجز عن درك الادراك ادراك ❀ والبحث) اى تفتيش العقول (عن سر) الامر الخفى واضافته الى (ذات الله) بيانية اى البحث عن الامر الخفى الذى هو ذات الله تعالى وكنهه (اشراك) اى مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول الصديق والمرتضى رضى الله تعالى عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلى اذ تحقق العجز بمجرد الامتناع

غيره وهى امتناع تصوره وقد جعله عين ضده مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله ولكم فى القصاص حيوة (قوله والبحث عن سر ذات الله اشراك) لان من بحث عن ذاته تعالى واخطر صورة فى باله او احضر معنى فى خياله وحكم بما هو من خواص البارى على هذا الخاطر واثبت لوازم الواجب لذلك الخاطر فقد ضرب لله الامثال ودعى مع الله الها آخر قد نحته ببنان الوهم وفأس الخيال واى فرق بين من نحت الخشبة بيده صنما وتخذه المعبود وبين من يخترع بذهنه مثالا ثم يزعم انه واجب الوجود وكيف فان هذه صورة حدثت بصنعة ناحته وتلك صورة تمثلت باختراع خاطره ولا مناسبة بوجه من الوجوه بينها وبين الواحد القهار ومن ثم قال كرم الله وجهه كل ما خطر ببالك او توهمته بخيالك

(قوله وقال الصديق رضى الله العجز عن درك الادراك ادراك) وفى القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب تعالى وامتناع حصوله لها ادراكها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ماسواه وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ماسواه خذ هذا البيان وعده ايضا من سوانح الزمان

أو تصوراته فى حال من احوالك فالله سبحانه وراء ذلك (قوله وواجب شرعا الخ) وجوب النظر لتحصيل معرفة الله
تعالى غير مأخوذ من دليل النقل ولا ناهض عليه برهان العقل ولم يذكر احد من ائمة الاسلام فى كتبهم
قط ولا نقل عنهم بنقل صحيح اصلا القول بذلك وانما تجادل فيه طوائف المتكلمين كيف فان المراد من معرفة الله
تعالى الواجب على المكلف هو التصديق بوجوده وسائر صفاته الربوبية واسمائه القدوسية التى وردت به الشريعة
ونطقت به السنة المتواترة على ما اعترف به الشارح فى صدر المبحث وهو فى نظر المؤمن المتدين بمنزلة الضرورى
والبديهى الاولى فى انه لا يحتاج الى نظر وكسب ولا الى تنبيه ولا بيان وتوجيه وهذا القدر كل الواجب وتمام
المفترض هو حق ثابت على الوجه الذى ورد وبالمعنى الذى اراد على القطع والثبات ولا يحتاج الى البيان
والاثبات فان العلم الثابت بخبر الرسول المؤيد بالمعجزات يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات
ولا واجب فى الباب سوى ذلك القدر فان الحكم الشرعى ينتفى بانتفاء مدركه والمدرك الشرعى هو الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والخبر دون المتواتر لا يفيد العلم وانما يوجب الظن بقيد العمل والاجماع لا يثبت به العقائد لعدم
تصور انعقاده ان كان سنده ظنيا وعدم افادته ان كان قطعيا لان اتباع الظن حرام منهى عنه فى العقائد
وقد ورد فيه صريح النهى والنص القطعى وعن ذلك صرحوا عن آخرهم بان ما لا دليل عليه يجب نفيه بمعنى ان توصيفه تعالى
به محال واطلاقه عليه وبال قال الله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا
يعملون وان مذهبنا فى الاصول حق ومذهب المخالف باطل قطعا ﴿١٧٨﴾ والمخطئ فيه غير معذور بل مأثوم
مأزور والاحكام الشرعية كلها حتى وجوب تصديق مدعى النبوة وصدق دعواه فى البعثة تثبت بخبر الرسول لان ما يعطى وجوب الاعتقاد هو الشرع لان الحاكم عندنا هو الله تعالى ليس الا وقد ورد فى التنزيل

(واجب شرعا)

العادى بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن عقلا (قال المصنف واجب
شرعا) ليس المراد من الوجوب هذا الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عقلا
كما هو معنى اللزوم العقلى لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق
المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه اتفاق
منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف فى المواقف وانما الخلاف فى انه ثابت
بالشرع كما ذهب اليه الاشاعرة وبالعقل كما ذهب اليه المعتزلة فقوله شرعا
(اى)

ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه وما روى عن ابى حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد
فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض ولو لم يبعث الله للناس رسولا يبين لهم ما يجب عليهم لوجب عليهم
معرفته بعقولهم المراد منه بعد البعثة ووصول الدعوة وثبوتها والمراد من الوجوب فى الرواية الثانية الوجوب
فى مجارى العرف ومدارك العقول لا الشرعى الذى يترتب عليه الثواب والعقاب وثبوت الشرعى بنفسه ولا يلزم
الدور لانه لا يتوقف الا على العلم بصدقه وهو حاصل لتمكن العاقل منه فرط التمكن كانه مركوز فى فطرته يكفيه
التذكير من الشارع يحمله على الالتفات الى لفته فان الشارع يحذر المخاطب عن العذاب والطبع يستحث على الحذر
عن لحوق الضرر فيحمله على التفات والنظر فاذا التفت اليه المخاطب ادنى التفات يحصل المعرفة بصدقه
كما قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب اى ليستحضروا ما هو كالمركوز
فى عقولهم لفرط تمكنهم منه فثبوت الاحكام كلها فى نفس الامر بالوضع الالهى والامر التكوينى وثبوت الحجة
على المخاطب بنفس اخبار النبى لفرط تمكنه من معرفة فلو انكره عنادا او تساهلا فقد حقت عليه الضلالة وسبقت عليه
الشقاوة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا ولو تنزلنا عن دعوى الضرورة والظهور فنقول ثبوت المعجزة
وصدق النبوة يستند الى قضية عقلية يعطيها النظر فى احوال النبى وافعاله واخباره واقواله التى تضمنها القرآن واشتملت
عليه دواوين السنة وكتب السير والآثار فيحصل ذلك مشافهة فى حياته وبمطالعة آثاره بعد مماته الا ترى انه لا يثبت فقاهة
ابى حنيفة رحمه الله ولا كون ابى على حكيما الا بآثاره ولا كون امرئ القيس بليغا الا باشعاره بل لا يعرف مهارة

كل صاحب صناعة حتى الصنائع الجزئية الا بصناعته ولذلك كان نصب عين الشارع وجل مقصوده حمل الناس الى مطالعة ماله وصرفهم عن ذلك اليها وتأليفهم وتحصيل انسهم بها هذا فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا (قوله لقوله تعالى) هذه الآيات والاحاديث انما تدل على وجوب النظر والتفكر فى شان هذه الحوادث ومادر فيها من عجائب الحكمة وغرائب الصنعة وبدائع الفطرة وجلائل الخلقة التى جعلت ذريعة للناس الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ماتباينوا فيه من المراتب والدرجات وتحصيل المعرفة باصول العلوم وقوانين الصناعات والوقوف على قدر الحقوق فى اقامة المعدلة والسياسيات كما قال الله تعالى الذى خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك تجرى فى البحر بامره وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتيكم من كل ماسألتموه وقال خلق لكم مافى الارض جميعا ❀ امروا بالنظر فيها والتفكر فى احوالها ليخضعوا للصانع وعظيم شانه وكبريائه وغالب امره وسلطانه ويجتهدوا فى آلاء شكره وامتثال امره بالجد فى طاعته والاهتمام فى عبادته

(قوله ويل لمن لا كها بين لحيه) الحديث اى ويل لمن مضغ وعلك الآيات التى هى دلائل معرفة الله تعالى بين جانبى فمه ولم يتفكر فى شئ منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى هى السموات بما فيها عن عجائب الفطرة ودقائق الحكمة التى تحير الواقف عليها قائلا ربنا ماخلقت هذا باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب المأكولة والازهار الملونة والنباتات المختلفة والجنات الملتفة وغيرها الذى يتوصل بصحيح النظر فى كل منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا ظهر انه لاوجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر واجب اما ان النظر فى وجوده ووجوبه بالتفصيل الذى مر ذكره واجب فلا دلالة عليه فى هذه الآيات انتهى فقد اشتبه عليه المطلوب والمدعى فى هذا المقام فظن من قول الشارح رحمه الله والمراد بمعرفته تعالى ههنا التصديق بوجوده الخ ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا فى وجوده ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر فى دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقول الشارح والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده الخ بيان المعارف المستفادة من الآثار المنظور فيها فتدبر

لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها بين لحيه ولم يتفكر فيها والامر

اى وجوبا شرعيا ثابتا به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب ههنا معنى الفرض بمعنى مايتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان عمم النظر الواجب من الاجمالى والتفصيلى وان خص بالتفصيلى فمعناه الفرض على سبيل الكفاية من غير توقف صحة الايمان عليه هذا هو مراد المصنف كما صرح فى المواقف وجوز شارح المقاصد حمل الوجوب هنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لاشبهة فيه او بدليل فيه شبهة ﴿ **قوله** لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ﴾ فقد امر بالنظر فى دليل وجود الصانع وصفاته كذا فى شرح المواقف ﴿ ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لا كها ﴾ اى مضغها كمضغ المأكولات ﴿ بين لحييه ﴾ اللحى منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان ﴿ ولم يتفكر فيها ﴾ شبه النبى عليه الصلاة والسلام قراءة الآية المذكورة من غير تفكر فى معناها بمضغ المأكولات بين جانبى الفم فى عدم الاشتمال على شئ معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كان الفاظ القرآن عنده

فان الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية ويحث للطاعة ويبعث على العبادة ولذلك كان خير الطاعات وافضل العبادات كما قال النبي عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ثمانين سنة وفي رواية من قيام ليلة وفي اخرى من ستين سنة وقال بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال والله انى لاعلم انك خالقها ورب‌ها اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له اخرجه ابو الشيخ والديلمي وعن عون قال سألت ام الدرداء ما كان افضل عبادة ابى الدرداء قالت التفكر والاعتبار اخرجه ابن سعد وابن ابى شيبة وابن المنذر وقال عليه الصلوة والسلام تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ولا دلالة لها على وجوب ﴿١٨٠﴾ النظر في معرفة الله تعالى على ما يدعيه اهل الكلام واما دعويهم الاجماع فواه على النهاية بل باطل لا محالة فانه من الاجماع الذي يكذب ناقله ويروع قائله بل الادلة قامت على خلافه كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس العقائد من الاحكام التي تجدد شيئا فشيئا وتحدث فيها الوقائع آنا فآنا حتى يثبت بالظنى ويؤيد بالاجماع ولم ينقله احد يعتد به ويعتمد على نقله ويعرف مواقع الاجماع ومواضع الخلاف الا ترى ان الامام الرازى والبرهان النسفي وغيرهما لما ادعوا الاجماع في ان النبي عليه السلام غير مبعوث الى الملائكة رده السبكي وغيره من اهل البصيرة بانه لا اعتماد على حكايتهما الاجماع ولا ينتهض قولهما حجة في هذا الباب لانه مدارك نقل الاجماع من كلام الائمة وحفاظ الامة كابن المنذر وابن عبد البر ومن هو فوقهما او يلتحق بهما في سعة الحفظ (الثانية) وقوة الاطلاع ومن وقاحة هؤلاء الاعلام ان بعضهم نسبوا هذا الرأى الذي هو نفس الشريعة وطريقة السنة والجماعة وعليه كبار الائمة واعاظم الفقهاء الاجلة الى الحشوية وقالوا الاعبرة بخلافهم مع المنافاة والتدافع بين كلامهم لانهم ذهبوا الى عدم وجوب معرفة الله المستلزم لعدم وجوب النظر مع تصريحهم بان الواجب الاعتقاد الصحيح المأخوذ من الكتاب والسنة هذا وكثيرا ما يطلقون هذا الاسم على الحنابلة والمتقدمون منهم وهم احمد بن حنبل واصحابه الكبار الصالحون الاثبات كانوا على طريقة السنة والجماعة ومذهبهم مذهب سائر الائمة والنقطة بالنقطة وتوهم التدافع ساقط لان

ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى

كلما كولات والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جعل الحديث دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الآيتين يدل على وجوب التفكر في الايات وجعل كلا من الآيتين او مجموعهما دليلا آخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة لا ينافي كونه دليلا على شئ آخر وما قيل النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى ويكون حينئذ بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه ويكون حينئذ بمعنى الانتظار لا بمعنى التفكر وانما تدل الآيتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التأمل والتفكر بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلثة في بحث الرؤية فمدفوع بان لا معنى لحمل الاية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر فيها اما بمعنى الابصار كما في الاية الاولى واما بمعنى التفكر ومعنى الانتظار في المتعدى بنفسه غير كلى ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل الاعتبار فالمراد انظروا الى الآثار ومافي السموات والارض لتعرفوا المؤثر والصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالآيتين والحديث بحثان احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحيوة لا جميع الصفات كالكلام الموقوف على اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام فالاستدلال انما تم في وجوب النظر في معرفة الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب من جملة مافي السموات والارض الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب الحركة

المراد وجوب اعتقاد ان سبحانه موجود واحد وانه موصوف مسمى بكل ما وصف به نفسه وسماه حق

ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة

الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الاعلى وجوب الحركة الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لاينافى الحركة الاولى وانما ينافى الحركة الثانية كما حققه الشارح فى كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعنى الايمان قديكون بالكسب اى مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقديكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة والتصديق المأمور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المصنف صرح بان هذا المسلك يعنى اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لايخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الآحاد (قوله وعند المعتزلة واجب عقلا) يعنون ان وجوبه بالمعنى الذى ذكر يثبت بدليل العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه بدى ان عليه نعماء جليلة ظاهرة وباطنة لاتحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلى الا هذا فيكون شكر الله تعالى واجبا عقلا واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف ما اذا لم يعرفه كذا فى الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع لخوف سلب النعم والعقاب فى الدنيا والاخرة وكل شى فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشئ ووجوبه معا على وجود شئ آخر فالشئ الاول واجب مقيد والثانى مقدمة الواجب المقيد كالزكوة المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه فالشئ الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثانى وهو مقدمة الواجب المطلق كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على الطهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا فكون الشئ واجبا مطلقا

ثابت له تعالى بالمعنى الذى عناه ولا يجب تصوره تعالى بكنهه او بوجهه بل هو غير واقع بل محال واما المتأخرون منهم فغالبهم منحرفون عن هذه الطريقة وخارجون عن الجادة المستقيمة وفى آرائهم غوائل فلا اعتداد بهم ولا اعتماد على ما فى كتبهم مما يخالف الحق (قوله وعند المعتزلة) لان الحاكم عندهم فى الاحكام الشرعية هو العقل فانه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع والبينات فوق العلل الشرعية فانها ارضعة ومن ثم يبادرون فى تأويل الآيات والاحاديث حيث وجدوها مخالفة لحكم عقولهم وعندنا الحاكم هو الله تعالى ليس الا وطريق ثبوته علينا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولا خامس لها

(قوله لان شكر المنعم واجب عقلا) قالوا ان شكر الله تعالى وكذا رفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما متوقفان على معرفة الله تعالى وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون وجوبه

مقيدا بمقدمة فهو واجب لوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه

الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقلين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى

بالقياس الى مقدمته المعينة لاينافى كونه واجبا مقيدا بالقياس الى مقدمته الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى الطهارة وهى واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية فى تعريف الواجب المطلق حيث قالوا هو مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما ان مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان وجوب الشئ يستلزم وجوب مايتوقف عليه بداهة كما سيأتى منه لا يقال الشكر نفس المعرفة القلبية لامايتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفى بجميع الاعضاء بصرفها الى ماخلقت هى له بناء على ان فى العبد خوف كون هذا الشكر مراد المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطأ فى النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن والقبح العقليين وتعرض الشارح الاخير وهو نقض اجمالى بانه لو صح لزم كونهما عقليين وهو باطل (قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة الى آخره) ليس المراد منه ماهو المتبادر من الاثبات بدليل نقلى مستند الى الاجماع القطعى لاالى الدليل الشرعى الظنى كما فى الاستدلال بالآيات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلى ماكان بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لاماكان جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شئ من مقدماته نقليا فعقلى والا فنقلى ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الايات والحديث ظنى والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة وجودها لاوجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة للواجب المطلق الذى هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليه ماأوردوا عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين المنتشرين فى المشارق والمغارب

(قوله الواجب المطلق) هو الذى لايكون مقيدا بحال دون حال كالزكوة فانها مقيدة بوجوب النصاب والحج بالاستطاعة فانه لايجب تحصيل النصاب والاستطاعة بوجوبهما (قوله وهو مبنى الخ) ليس الامر كذلك بل هو مبنى على قولهم ان العقل ينتصب حاكما فيما استحسنه او استقبحه بالايجاب والتحريم اوغيرذلك واما عقلية الحسن والقبح بمعنى ان فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم وضمه ربما يستقل العقل فى ادراكها فهو مما لامدخل لها فيما نحن فيه ولا يختص القول بها بالمعتزلة بل هو مذهب الفقهاء الحنفية والتصور بالادلة العقلية والنقلية والشارح جرى على طريقة المتأخرين من الاشعرية فى نسبة كل مايخالف رأيهم الى المعتزلة وسائر المبتدعة صيانة مذهبهم عن لزوم مخالف السلف وتنفيرا لاتباعهم من الركون اليه والتفصيل ان هنا ثلثة مذاهب الاول مذهب الحنفية والجمهور وهو اصح الاقوال واثبتها ان الحاكم هو الله تعالى وانه لايثبت حكم شرعى من الوجوب والحرمة والندبة والكراهة واخواتها الا بالشرع وورود الخطب ونزول الوحى ولكن فى الاشياء جهة صالحة لشرعية الحكم من حسن وقبح وخير وشر ونفع وضرر ربما يستقل العقل فى ادراك تلك الجهة الصالحة وان لم يوجب حكما يترتب عليه الثواب والعقاب فالحسن والقبح مدلول الامر والنهى لامقتضاهما والثانى مذهب الاشاعرة النافين للحسن والقبح العقليين وهم وان وافقونا فى ان الحاكم هو الله تعالى لكنهم يخالفونا فى كون الامر والنهى على وفق الجهة الصالحة من الحسن والقبح ويجعلونهما مقتضى الامر والنهى والثالث مذهب المعتزلة وهم وان وافقونا فى ان العقل قد يدرك الحسن والقبح وكون الامر والنهى على طبقهما لكنهم يخالفونا بجعل العقل حاكما فى الاحكام الشرعية واثباتها من غير ورود الشريعة

(وبجواز)

مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا

❁ فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى فى بعض تصانيفه

وبجواز خفاء واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة اورجوعه عن قوله قبل فتوى الآخر ولا يرد مثل هذا المنع على وقوع الاجماع المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف فى دفع ذلك المنع ماذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة قبل المعرفة وسيأتى خلافه من ان اول الواجبات هى المعرفة اوما تتوقف هى عليه من النظر او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة فى قوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ﴾ الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة العبادة كونها مما يتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان كون مقصودة بتبعيتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما تم على قول بعض اهل الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو ممنوع ولو سلم فغير قطعى بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان تكون واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول ما سينقله عن الاشعرى من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات صريح فى كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ماذكروا وقد يستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى ﴿ فاعلم انه لا اله الا الله ﴾ لكنه ظنى لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره الامام الرازى اقول ولولا احتمال كفاية التقليد فى الايمان كما ذهب اليه الماتريدية لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية ﴿ قال فى شرح المقاصد واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ماذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعى لكفى التمسك بظواهر النصوص انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر فى معرفة الله تعالى بمعنى لاجل معرفته واجب فالاجماع على استدلالهم المذكور تأمل ﴿ قوله فان قلت فذهب الى آخره ﴾ معارضة لما اثبته على مذهب الاشاعرة من وجوب النظر

(قوله ولما توقف على النظر الخ) ممنوع وكيف يمكن دعوى التوقف على النظر مع ظهور حصوله بالاخذ عن الشريعة وبالرياضات والصفية للقلب وغير ذلك

(قوله ان وجود الواجب بديهى الخ) وسواء كان نظريا او بديهيا لا يحتاج الى النظر لان فى الشرع كفاية وقد قال الله تعالى افى الله شك فاطر السموات وقال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الآية (قوله فانها ليست بديهية بلا ريبة الخ) قد عرفت ان الواجب فى باب العقائد هو الايمان بوجوده سبحانه ووحدته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسائر صفاته التى وردت بها الشريعة ونطقت بها ظواهر الكتاب والسنة وانه سبحانه موصوف بها كما وصف به نفسه وسماه وثابت له سبحانه بالمعنى الذى عناه ١٨٤ على الوجه الذى ورد والنحو الذى ظهر لا غير لما انه لا وجوب الا بالشرع والادلة الشرعية اربعة ليست الا فوجوده تعالى ووحدته وسائر صفاته بمنزلة البديهى فى نظر المسلم المتدين المصدق بخبر النبوة المعترف لصدق الدعوة فلا حاجة الى النظر فى تحصيل ذلك القدرة

الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى النظر ❀ قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر

فى معرفة ذاته تعالى وصفاته بان معرفة ذاته تعالى اى وجوده تعالى بديهى ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب فى الصفات ويستفاد من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا (قوله قلت دعوى بداهته الى آخره) حاصله ان اريد انه بديهى بالنسبة الى كل مكلف فممنوع بل انما كان بديهيا بالنسبة الى ذوى الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهى بالنسبة الى البعض فمسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين فى الجملة ولو على البعض المحتاج الى النظر فى المعرفة المذكورة فلا يتم تقريب دليل المعارضة لانه لا يقوم على خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهى بالنسبة الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم فى وجوده تعالى وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا لان مراده وجوب النظر على كل واحد من المكلفين فى معرفة مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب فى هذا المجموع الوجوب عليهم فى معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم فى كل من الصفات دون الذات ففى كل من التحريرين اثبات للملازمة الممنوعة التى استفيد منعها من المعارضة ولو قال فى الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل ذلك التعميم مندرج فى الشق الاول (قوله ولعل الحق الى آخره) يعنى ان وجوب النظر على بعض المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف فى جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء فى الجميع او فى جميع الصفات دون الذات او فى

الواجب المطلق العقلى يكون واجباً عقلياً (قوله قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع) يعنى ان المراد من كون النظر واجبا فى معرفة الله تعالى انه واجب فى الجملة فالمنافى له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك فى محل المنع (قوله فالنظر فى سائر صفاته الخ) يعنى ان المراد من النظر فى معرفة الله تعالى اعم من ان يكون فى ذاته او فى صفاته فكون وجوده تعالى بديهيا انما ينافى الاحتياج الى النظر فى ذاته ولا ينافى الاحتياج اليه فى سائر صفاته (بعض)

(قوله ولعل الحق ان النظر الخ) هذا تحقيق للمقام بان النظر فى المعارف الالهية مطلقا لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا فيما هو نظرى بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر فى ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التحصيل على ازالة الشبه الطارئة على عقائدهم والزام المعاندين وارشاد الطالبين للطريق المستقيم

بعض الصفات فقط هذا وتجه عليه ان اصحاب القوة القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق الحدس كما ذكره فى كتبه فلا يجب عليهم النظر فى شئ من الذات والصفات فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبى من الحصر فى كلامه رفع الايجاب الكلى القائل بان ليس مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا بالنسبة اليه وهو لا ينافى ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر فى شئ من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا وكذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمتجردين عن جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول لما كان الحصر بكلمة انما فى القيد الاخير من الكلام توجه النفى والاثبات الى القيد الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر ولو اجمالا كنظر الاعرابى الآتى ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول مقابلا لقوله نعم يجب على الكفاية الى آخره ولهذا خص بعض الصفات بالذكر فى التفريع الآتى ولا مخلص الا بان ما ذكره فى كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوى القوة القدسية فهم لا يستغنون عن النظر فى جميع هذه المطالب فى جميع اوقاتهم لا سيما زمان البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر فى جميع المطالب فالمكلف الذى لم يحتج فى شئ منها الى النظر فى جميع اوقات تكليفه مجرد احتمال عقلى مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه فى الجملة ولو فى بعض الصفات لا سيما فى صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل مراده ان الحق ما ذكرناه وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة التى ذكروها فى دفعها ورد البعض الآخر فانهم اوردوا عليه بمنع التوقف مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام البراهمة او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى نظر ما ظاهرا وخفى اذ التعليم ارشاد العقل فى المقدمات فانه فى ادراك البصيرة بمنزلة الضوء فى ادراك البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر والتعليم والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هى حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة فلما يفى بها المزاج فهى فى حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما فى بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر

انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا
بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على
الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه من ازالة الشبهة والزام المعاندين
وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر

بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعلم وصرف الهمة وتسليط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمانينة مع ان كون التصفية فى حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية فى الواقع فالشارح اشار الى ان المعرفة تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان الجواب تخصيص المكلف بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه ﴿ **قوله** فمن يكون مستغنيا بفطرته الى آخره ﴾ واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف به مقدورا له اذ البداهة لا تنافى الاختيار فى الحركة الاولى كتوجه الحواس نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة الضرورية لوجودها فى الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطنى اختيارا كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك الكفرة المعاندين مع استحالة تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ﴿ **قوله** نعم يجب على الكفاية الى آخره ﴾ لا يخفى ان محل هذا الكلام بعد جواب السؤال الآتى كما ذكره المصنف فى المواقف ولعله ههنا لدفع توهم ان لا يجب على هذا المستغنى شئ من الدليل الاجمالى والتفصيلى لا فى تحصيل معرفة الحاصلة بداهة ولا تحصيل معرفة غيره النظرية فدفعه بان يقال يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا المستغنى بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه ﴿ **قوله** بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة ﴾ اى بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد تدوين علم الكلام او بدونها ففى هذا القيد اشارة الى هذا التعميم ﴿ **قوله** فى كل واحد من مسافة القصر ﴾ وهى مسافة السفر التى يقصر فيها الصلوات المفروضة ذوات الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هى ما يمكن الذهاب اليها والعود منها الى المنزل فى يوم واحد كذا قيل قال فى مصباح المنير والاستعداء طلب التقوية والنصرة والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس

﴿ والجوهرى ﴾

شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب اى المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوي عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمه والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم قريبا وساءت مصيرا ❀ فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار

والجوهرى العدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك اى ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها اى صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة ❀ والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص الذى نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل ﴿ **قوله** والى الله المشتكى الى آخره ﴾ قيل ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله تعالى والشكر له على ما اغنانا عن الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف من المعايب فلا ترتب ولا شكاية ﴿ **قوله** فان قلت ان النبى عليه السلام واصحابه والتابعين الى آخره ﴾ معارضة اخرى لمدعى الاشاعرة بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق ان النظر الى آخره وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما اكتفى النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه والتابعون من عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد بل كلفوهم بالنظر والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذى هو شرط الايمان او بمعنى يعمه وغيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله واذا لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا السؤال فى المواقف على وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كالاعرابى وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب الذى ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف الى آخره الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان يقال لا نسلم ان اكتفاءهم لعلمهم بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج الى الجواب

(قوله ويحرم على الامام الخ) قال فى الروضة فى مسافة بعد المصرين اللذين يجب ان يكون فى كل منهما شخص عالم بتفاصيل الدلائل اربعة اقوال الاول مسافة شهر والثانى اختلاف المطالع كالعراق او خراسان والثالث اختلاف الاقاليم والرابع مسافة القصر وبهذا اقطع الغزالى وصاحب التهذيب وادعى امام الحرمين الاتفاق عليه والاصح الثانى

(قوله والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم الخ) ولعمرى انه افضل من زماننا فنحن احق بهذا المشتكى

باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته بل قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول

تحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف فى جميع اوقات التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق كلامه وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال فى اول اسلامهم فمسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم فى اول اسلامهم ولا ضرر فيه اذ ليس الواجب عليهم حينئذ الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم بهما الا فى اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية فى المحاورات والخطب والمواعظ ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات المقدمة الممنوعة من دليل الاشاعرة حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو لم تجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية فى اثناء المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة المتوقفة على النظر لاشتغل الاصحاب والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله وغاية الامر انهم ببركة الى آخره وحاصله ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين فى زمانهم بل لاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان الموجبين لقوة العقائد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر ولو اجمالا ارشدوا غيرهم بحسب استعدادهم كارشاد الاعرابى بدليل آفاقى وبعض العارفين والامام جعفر الصادق بادلة انفسية هذا وفى هذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها على وجوب النظر بان يقال النظر فى المعرفة بدعة لم يشتغل به النبى عليه السلام والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام (قوله قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم الى آخره) فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية فى اول اسلامهم سواء كان الايمان هو التصديق القلبى وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل السنة او مع الاقرار اللسانى كما ذهب البعض الاخر منهم او مع الاقرار وسائر الاعمال كما ذهب اليه المعتزلة فهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة ولو تقليدا وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التى لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار والانقياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية او لو لم يجب عليهم الايمان اول

(قوله ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال) فلو كان النظر والاستدلال فى المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبى عليه الصلوة والسلام واصحابه رضى الله عنهم ان يكلفوا المؤمنين به كتكليفهم اياهم بسائر الواجبات

(الامر)

الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب اعتقاده فى الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ والخطب على مايشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذى ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجه شتى حسب ما يقتضيه استعدادهم قال الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضى الله عنه

الامر والكل فاسد عند اهل السنة وماذكرنا موافق لماذكره الشارح المقاصد فى بحث ايمان المقلد من ان النظر واستدلال ليس شرطا فى اصل الايمان عند الاشعرى وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو شرط فى الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على الايمان كسائر الواجبات (قوله قال الاعرابى الى آخره) البعير شامل للجمل والناقة كالانسان الشامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو مابقى من رسم الشئ والمسير مصدر ميمى بمعنى السير وابراج جمع برج كبروج وهى عبارة عن كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين ومراده ان هذين الشيئين الحقيرين يدلان على مؤثرهما ألا يدل هذا الشيئين العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال ومابينهما من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجودهما اللطيف من اللطف والكرم الخبير بمعنى العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشد الى دليل واضح دال على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات ومايتوقف عليه الخلق من القدرة والارادة والحيوة من الصفات (قوله بواردات تعجز النفس الخ) اى واردات باطنية كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبول كونها من طرف الله تعالى لا من طرف الشيطان ولايخفى ان شيئا من تلك الواردات لايكون دليلا اول على وجود الصانع وانما يكون دليلا ثانيا وثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه جميع الممكنات بدليل آخر غير

(قوله الدلائل الاجمالية الخ) واقوى ادلتهم وافيدها لليقين لم يكن الا نصوص الكتاب والسنة فكما انهم كانوا يحصلون اليقين بتصديق النبوة فيما اخبر به من الصفات والاسماء والاحوال كذلك الشان لمن بعدهم من المؤمنين المصدقين بلا اشكال فان خبر الرسول يوجب العلم القطعى بما اخبر به ففيه غنية عن النظر فى معرفة الله تعالى وصفاته وكفاية فى حصول العلم اليقينى وباب العقائد لايداخله آراء الناس ولايفتقر الى غير الشرع من الدليل والقياس ومن ههنا علمت انه اول الواجبات هو تصديق النبى لاغير والمقصود بالذات هو معرفة الله تعالى

(قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد الخ) حاصله انه ليس على النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم الا تكليفهم بان يقروا على حقيقة جميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم وينقادوا الاوامره ونواهيه وتعليمهم مايجب اعتقاده فى حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على مايشهد به الاخبار والآثار ولايلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر فى المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر فى المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من طريق التعليم المغنى عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه العسر الذى يوافق القوانين المنطقية واما احتياجهم فى ازالة الشبه والشكوك الممكنة المتطرقة لعقائدهم وفى ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر الى الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها اويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضى الله والعارف والاعرابى والفجاج هو الطرق الواسعة والطرق التى يكون بين الجبلين عاينبلج والبلوج هو الاضاءة والاشراق

عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام
علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين
هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
ثم اختلف علماء الاصول فى اول ما يجب على المكلف فقال الاشعرى هو معرفة الله
تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو
اسحق الاسفرائنى هو النظر فيها اذ هى موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

الواردات ولعل مراده كمال المعرفة ﴿**قوله** بنقض العزائم الى آخره﴾ يعنى انا نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعى ثم انه قد ينتقض تلك العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داع يوجب الانتقاض والانفساخ بل مع الدواعى الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيها فعلمنا ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراده وليس ذلك الموجود هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شانه مجرد الوسوسة وايضا ربما يكون النقض للعزم على شئ آخر خير من الاول للعازم او للعباد ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بدفعه ﴿**قوله** وانت اذا تأملت الى آخره﴾ اشار الى ان جوانب الكلام ههنا متشتتة ومتفرقة عسيرة الاحاطة كما بسط فى المطولات والا انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال بعلم الكلام لحفظ عقائد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان من قلة فساد العقائد وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العلماء فحين ما لم يخلط الفرق الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام فى استنصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال بكلام القدماء الخالى عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد ورد ان لكل شئ آفة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض عين لتحصيل اليقين ببرهان يجعل الصدر مشرقا مضيئا بحيث لا يبقى ظلمة الشوك والاوهام ❁ والبلوج الاشراق يقال باج الصبح اى ضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين كالصلوة لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعرى كما سبق ﴿**قوله** ثم اختلف علماء الاصول﴾ اى اصول الكلام فى اول ما يجب على المكلف الخ الظاهر ان يحمل الاول فى محل الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب فى الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المصنف فى المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة اى الواجب بالاصالة لا بتبعية الغير ﴿**قوله** فقال الاشعرى هو المعرفة الى آخره﴾ اقول ان حمل المعرفة كلامه على ما يعم التقليد الكافى فى الايمان عنده

(قوله يلزم ان يتوقف القصد الخ) لان كل فعل اختياري سواء سميته قصدا او غيره فهو مسبوق بمباديه فلا محالة يقتضي ذلك سبق القصد على القصد وهكذا فيلزم التسلسل في المقصود وتجويز كون قصد القصد نفسه ومنع استحالة التسلسل فيهما ساقط لا يستحق الاصغاء (قوله تنتهي الى الارادة الخ) اول المبادي هو التصور بوجه ما لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق ثم التصديق بالمعنى الاعم بفائدة ما ثم ينبعث من النفس ميل غريزي يتعلق بالغاية ثم ميل آخر يتعلق بالفعل وهو الارادة مثلا العطشان يتصور الماء بالضرورة ويصدق بانه يلايم حاله ويدفع العطش منه لو شربه فينبعث منه شوق الى دفع العطش ويستتبع ذلك عليه الى الشرب فعند ذلك يباشر الفعل وهكذا صدور كل فعل اختياري والقول بان الارادة صفة ترجح احد المتساويين الى الآخر كلام لا محصل له اصلا

(قوله قلت على ما ذكره) اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل او الدور وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين

من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر هو فعل اختياري ※ قلت على ما ذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق

على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت او حمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقله عن البعض فلا اشكال في كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا في تفرع وجوب الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولا مخلص في توجيه كلامه حينئذ الا بان يحمل الاول في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة على وجوب المعرفة لا على نفسها فالمعنى ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة لا بتبعية شيء آخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الآخر وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لاكمال المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي كون الكفار مكلفين بالفروع عنده (**قوله** هو القصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذي هو النظر (**قوله** قلت على ما ذكروه الى آخره) معارضة للقول الاخير بان القصد لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر وننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او نقض اجمالي لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه عليه ان يقال لزوم الدور او التسلسل ممنوع لجواز ان

يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا سبب آخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق ان الافعال الاختيارية الى آخره يعنى ان التحقيق ان الدور اوالتسلسل مدفوع لكن بان يستند الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى تصور الامر الملائم والشوق لا الى قصد آخر سابق عليه ولا بان يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة وذلك لان تصور الامر الملائم للطبع والمصلحة من حيث هو ملائم يوجب انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنافر يوجب انبعاث الشوق الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدة ما بناء على ان المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ماقالوا من التصديق المذكور لايجب ان يكون اعتقادا جازما اوراجحا بل قد يكون شكا اووهما اوتخيلا محضا وهى من بان التصورات قطعا وبالجملة فالمراد ان تصور الامر الملائم والتصديق بفائدة مايوجبان الشوق والشوق يوجب الارادة التى هى تأكد الشوق ولا مدخل للاختيار فى الشوق والارادة اللازمين للتصور والتصديق المذكورين ولماتوجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما يوجبان الشوق فى صور وجود الفعل اوالترك فكذا الارادة توجب الفعل اوالترك فيها فان كان الوجود الحاصل من ايجاب شئ آخر منافيا لكون ذلك الواجب اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختيارى اشار الى دفعه بقوله وليس هناك امر آخر الخ يعنى ان الاختيارى بمعنى المسبوق بالقصد وان كان واجبا بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه مبنى على ماذهب اليه الاشعرى من ان العبد مختار فى فعله ومضطر فى ارادته ومشيئته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد فى جميع الافعال الاختيارية ينتهى الى اسباب ضرورية غير اختيارية هى التصور والتصديق والشوق المترتب عليهما فذلك ممنوع اذ قد يكون التصور الذى يترتب عليه الشوق حاصلا لنا بالاختيار كما فى صور السؤال عن الامر الملائم والمنافر والاستخبار عنه وكذا الكلام فى التصديق الموقوف عليه لاسيما اذا توقف الشوق اوتأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق المذكورين حاصل لنا بغير اختيار فى جميع الصور فقد يتوقف الشوق اوتأكده على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان صرف الذهن نحو شئ آخر وقد يتوقف احدهما على اكتساب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الفائدة الاولى وان اراد انه

والشوق يوجب الارادة اذهى نفس تأكيد الشوق على مذهب اليه البعض ولامدخل للاختيار فى الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا

فى البعض ينتهى الى ذلك قسلم وغير مفيد فى نفى مقدورية القصد مطلقا الثانى لو سلمنا انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما يكون القصد ضروريا لنا لو كانت تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وماذكروا من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب لجاز عدمه مع ذلك الرجحان فى وقت آخر فلو وجد معه فى وقت ولم يوجد فى وقت آخر لزم الرجحان من غير مرجح لايجرى ههنا وانما يجرى فيما بين المعلول وعلته التامة وليس العلة التامة للقصد هى مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هى مع القصد المختار الذى من شانه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم ههنا ترجيح الراجح فى وقت والمرجوح فى وقت آخر واستحالته من الفاعل المختار ظاهرة المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشئ من الفاعل المختار بلاسبب موجب له فلايكون العبد مضطرا فى ارادته اولا يصح الابسبب موجب له فلايكون الواجب تعالى فاعلا مختارا الافى افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولا فى ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والكل باطل الرابع يلزمه مالزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية الافعال حينئذ الامسبوقيتها بالقصد الاضطرارى وكل من ذلك الفعل والقصد ومايترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرهما مخلوق الله تعالى عند الاشعرى ومن تبعه وليس هناك امر صدر من العبد بمقدار ذرة فكيف يكون العبد مختارا فى فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارى فى التحقيق مايصح صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لامايكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح فعله او تركه (**قوله** والشوق يوجب الارادة) قيل ايجاب الشئ تأكيد نفسه محل تأمل ويمكن دفعه بان مراده ان التصور فى صور الافعال والتروك يوجب الشوق المتأكد والشوق المتأكد يوجب تأكده لان فى ثبوت التأكيد للمتأكد ضرورة بشرط المحمول ولك ان تقول اسناد الايجاد الى الشوق مجازى لان الموجب للشوق وتأكده هو التصور لكن ايجابه للتأكد بواسطة محله الذى هو الشوق (**قوله** اذهى نفس تأكد الشوق الخ) فيه ان الانسان ربما يريد مايكرهه لضرورة وربما لايريد ماتأكد شوقه اليه لمانع فكل منهما يوجد بدون الآخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولنا تأكد شوقه فاراد ولايصح العكس فالحق ان الارادة متأخرة عن الشوق

آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا وهذا بناء على ان الاشد والاضعف ليس بينهما اختلاف نوعى وهو خلاف ماثبت عند المشائيين والتحقيق بانه وبما يحصل كمال الشوق والاشتياق الى الشئ شوقا غريزيا اوغير غريزى كما فى الاطعمة اللذيذة المشتهيات الضارة بالنسبة الى العالم ولايحصل العزم عليه فلايحصل العزم اليه ومتى حصل العزم يوجد الحركة اليه فليس هو من جنس الشوق المتعلق بالغاية اذ من البين ان القوة المحركة لاتفعل بمجرد ذلك لابد من امر آخر يتعلق بنفس الفعل وهو القصد والاجماع والعزم والارادة والضرورة حاكمة بان الحالة المتعلقة

(قوله ولامدخل للاختيار فى الشوق والارادة) فلايصح كون شئ منهما واجبا ومأمورا به فلايجوز ان يراد بالقصد الذى جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين اوظهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون

والحق عندى انه ان كان النزاع فى اول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور وان كان فى اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف

وتأكده وتحقيق ذلك ان فى العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من شأنها ان يتعلق بكل من طرفى الفعل والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهى مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هى تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق المتأكد ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما فى ترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهى مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب آخر وان كانت مسبوقة بمرجح فى بعض الصور هذا فقوله وليس هناك امر آخر الخ مسلم وغير مضر اذ ليس الاختيارى المكلف به عند من يجعل العبد مختارا فى ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما فى الافعال الاختيارية او لا كما فى نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم عم من الحقيقى والانتزاعى فاللازم تسلسل فى الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا آخر وهو صرف الاختيار الجزئى الذى هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود فى تلك الحالة دون الشوق والارادة فتأمل انتهى فليس بشئ لان مراد الشارح نفى قصد آخر سابق على القصد الاول الذى هو التأكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق بالقصد كما فى الافعال على ما عرفت على انه غير نافع اذ للشارح ان يقول وتأكد الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون بالقصد مقدورا سواء كان عبارة عن التأكد او عن الصرف المذكور وايضا المصروف هو الارادة الكلية لا الاختيار الجزئى الذى هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية (قوله والحق عندى الى آخره) الظاهر ان مراده الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح فى اول ما يجب على المكلف وانما يصح فى اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبنى على ان مرادهم من المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم المذكور اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجئ وفيه نظر من وجوه الاول انه

بالفعل مغايرة للحالة السابقة المتعلقة بالغاية فان اطلق عليها الشوق او اطلق على الحالة السابقة اسم الارادة فلا مشاحة فى الاصطلاح والعبارة

بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا (قوله فيحتمل الخلاف) وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى والنظر فى معرفته او الجزء الاول من النظر

اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف ﴿قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد

مخالف لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الامع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكاة والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾ ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا باسلامه الحقيقي المقبول عند الله تعالى وذلك لا يحصل بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح بان الايمان والاسلام في عرف الشرع متساويان عند اهل السنة فكل مسلم في الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام في الاية محمول على المعنى اللغوي بمعنى انقياد الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والا لكان المنافق مسلما مع انه كافر شرعا بل لابد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ماذكره مبنيا على حمل الاول في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح في كتب القوم فكيف يقول الاشعري ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية زمانية وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف يقول غير الاشعري ان النظر او جزءه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة والمعرفة واجبة بتبعية وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد واجبة بتبعية وذلك قطعي البطلان الثالث اذا لم يكن القصد مقدورا في تحققه فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو في زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف الحق وهو ما بين الاشعري وبين القائل بانه النظر كلا او جزأ وحينئذ لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد او النظر (**قوله** قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات الى آخره) هذا القول هو ماذكره المصنف في المواقف لكن مع التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة

(قوله قيل الحق الخ) القائل المصنف في المواقف قال السيد الشريف في شرحه والحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فاشرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد اليه وهو اوفق لسياق الكلام لاشتماله على المذاهب الثلاثة

والا فالقصد وقال شارح المقاصد والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبنا على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت مافيه فلهذا قلنا فى المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المصنف ان النزاع بين الاشعرى وبين القائل بانه القصد لفظى فانه ان اريد بالواجب على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بانه النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح على التقديرين وفيه نظر لان القائل بانه القصد انما قاله بناء على ان القصد مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعرى كما عرفت ولا شئ من غير المقدور بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعرى فى القول بوجوب القصد فان اراد انه على الثانى هو القصد عندها وفاقا بينهما فليس كذلك وان اريد انه على الثانى هو القصد فى الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فمسلم لكن على هذا الوجه لترك القول بالنظر لانه على الثانى النظر عند من لا يجعل القصد مقدورا ولعل المصنف الاجل هذا الحق فى كتابه الذى بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعنى ان شرطنا فى اول الواجب كونه مقدورا عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدور فى الجملة ولو عند البعض فهو القصد وحينئذ يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه امر ان الاول ينبغى اسقاط النزاع اللفظى ليتمحض الكلام فى المحاكمة بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظى الا النزاع بحيث يرتضى كل من المتنازعين مراد الآخر بعد التحرير ولا ارتضاء هنا ولذا اسقطه الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع فى نفس هذا الحكم والكل يتفقون على صحة مراد الآخر فيه وان نازعوا فى شئ آخر هو مقدورية القصد وعدم مقدوريته الثانى على تقدير التعميم مما عند البعض وجب الترديد فى الشق الاول ايضا اذ من القائلين بكون النظر او القصد مقدورا من نفى مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد فيه مبنى ايضا على تعميم الواجب من الواجب فى الجملة ولو عند البعض ولا يخفى ان عدم ترديد الامام فى الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك التعميم لا حاجة الى الترديد فى الشق الاول والاولى ان يجمع ماذكره المصنف والامام ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقى ههنا كلام هو ان الظاهر

قال الشريف العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ۞ قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة

من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود وجوبه اولا لابتبعية الغير فيكون اشارة الى ماقدمنا لابحمل الواجبات على الواجبات المقصودة ذواتها اولا لابتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول لكونه مبنيا على تعميم المكلف كما اشار اليه اولا به مع ذلك مبنى على كون القصد اختياريا مع انه غير اختيارى عند تحققه ﴿ **قوله** قال الشريف العلامة فى شرح المواقف الى آخره ﴾ هذا اى كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر مبنى على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى ممنوعة غير تامة فيما لم يكن المقدمة سببا مستلزما لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها فى السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان المسبب هناك ليس له امكان وجوده بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يكن وجوده بذاته ولا بسبب آخر فلا يكون مقدورا فى نفسه وانما المقدور هنا تلك المقدمة والحاصل لامقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالسبب فى الظاهر يجب ان يأول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم تمامها فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والمشى للحج والقصد فلان المسبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب الآخر وهذا خلاصة ما ذكره المص والشريف فى دفع ومنع اوردوه على تلك الكبرى فى قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل ما هو كذلك فهو واجب شرعا وينقدح من ايراد الشريف ههنا قول من قال انه الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اى كالقصد الى النظر ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط من الطهارة والمشى للاشارة الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشى ﴿ قوله قلت لافرق الى آخره ﴾ اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا اشكال فى هذا القول من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب العقلى فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعى بحيث يستحق تارك المقدمة العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والآخر لترك مقدمته فهو

(قوله هذا) اى ماقاله المصنف من المحاكمة الدالة على وجوب النظر والقصد لكونها مقدمة انما يتم فى السبب المستلزم للمسبب كما فى ما نحن فيه من النظر دونه كمن يأمر بالقتل وهو غير مقدور للمأمور بذاته فهو امر له بمقدورة الذى هو الضرب بما لا يطيقه المضروب ونحوه فايجابه ايجابه بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب انه مأمور به فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة (قوله فان ايجاب الشئ الخ) سواء كان بايجاب واحد او بايجابين والاول يسميه الاصوليون بالاقتضاء

(قوله فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة) سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بايجاب ذلك الشئ كما فى السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذى هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذى هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او بايجاب آخر غير ايجابه كما فى الشرائط فان ايجاب الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هى واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور فى ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة

(قوله فانا لانسلم استحالته الخ) بل وقع التكليف بالصلوة او لاثم بالطهارة (قوله لانه يستلزم) اضطرب فيه كلام الناظرين فبعضهم جعله متعلقا بقوله محال فى قوله فغير محال ودليلا عليه والنفى المستفاد من قوله غير محال واردا على هذا الدليل وحاصله ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل البديهة لعدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره وردبانه مع كونه تعقيدا يرده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على مايفيده ضمير الفصل وتعريف الجنس باللام ولفظ انما الواقع فى بعض النسخ وبعضهم جعله متعلقا بقوله بل المحال ودليلا على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا ورد بان الفاصلة بقوله واما التكليف بهما الخ آب عنه ولان امتناع التكليف بالمشروط بدون التكليف بالشرط لما كان مسلما عند الخصم فامتناع التكليف بالمشروط بدون الشرط اظهر فاى حاجة الى الدليل ولا يخفى ان المقصود من الاستدلال ﴿ ١٩٨ ﴾ ليس مجرد تسليم الخصم وعسى ان يطلب الفرق بين الصورتين والدليل على المدعى هذا والذى يقتضيه السباق والسياق ان يكون متعلقا بقوله يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ ومرتبطا بقوله لا لما قيل بكلمة بل فيكون حاصله بيان ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه ذلك الشئ سواء كان الموقوف عليه سببا مستلزما كالضرب بما لا يطيقه

لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لانسلم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعنى

غير معلوم اصلا فضلا عن البداهة وسيتضح الامر (قوله لا لما قيل الى آخره) عطف على قوله بداهة اى لا نظرا بما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال وهو غير واقع ولو كان جائز فانا لانسلم الى آخره يعنى بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظرى لا بديهى يجوز لنا ان نقول لانسلم انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكلف المحال وانما يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما عدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان الثانى يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم وهو وجود الشرط والجزء هو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هى التكليف بهما مع التكليف بعدم الشرط والجزء الثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشئ من وجود الشرط والجزء وعدمهما والمدعى هنا ان الصورة الثالثة تستلزم الاول والمستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور

(قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل الخ) حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء فى الكون واجبا انما هو لاجل ماقلنا من ان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب مايتوقف عليه الشئ بداهة سواء كان (على) سببا مستلزما او غيره لا لاجل ماقيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال ممنوع بل الاستحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذلك (قوله فانه يستلزم تحقق الخ) متعلق بقوله بل المحال هو التكليف الخ ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ماقيل انه متعلق بالمحال فى قوله غير محال ودليل اللااستحالة وان النفى المستفاد من قوله غير محال وارد على هذا الدليل وان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره فمع استلزامه لكون كلام الشارح مغلقا يرده ماسبق من الشارح من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة فى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام ولفظة انما على مافى بعض النسخ

على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور فى قوله لا نسلم استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل بدون الشرط والجزء لا حقيقة اذ ليس التكليف بالشئ مع التكليف مع عدم مقدمته العادية كما فى اكثر المقدمات عند الاشاعرة محالا عندهم وكذا الكلام فى قوله وانما المحال الى آخره ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف به فى الصورة المذكورة ويحمل قوله وانما المحال تكليف الى آخره على اسناد المجازى او على حذف المضاف اى وانما ملزوم المحال تكليف الخ الثانى ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم الى آخره دليل لكلا الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلى للحصر اى التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء هو يستلزم المحال فقط لا التكليف بهما مع عدم التكليف بعدم الشرط والجزء فالجزء الايجابى من الحصر دليل الحكم الاول والجزء السلبى دليل الحكم الثانى ولذا اخره عنهما الثالث اندفاع ما توهموا من الاضطراب والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان ايجاب الشئ الخ ليس الا ان التكليف بالشئ يستلزم التكليف بمقدمته مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزامه القطعى على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم الاستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة وتجويز نقيضه الزاما للقائلين بنظريته مما لا يتنافيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة فى الواقع الا ان يقال التكليف بالشئ مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم المحال ولو قال بل انما المحال هو التكليف بالشئ بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا اى لا بشرط شئ من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثانى ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف لو كان بديهيا لما اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشئ مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشئ بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشئ بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اى على تقديرى وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء فى انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز تركه الشئ شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضى كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل

المضروب او غير مستلزم كالطهارة للصلوة والمشى للحج لان ايجاب الشئ بدون ايجاب ما يتوقف عليه يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم بخلاف التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ولهذا قال بعضهم هو اضراب عن المنفى فى قوله لا لما قيل وفى بعض النسخ بدون كلمة بل وهو غلط لا وجه له انتهى لكن بقى الفرق بين الصورتين وهو ان التكليف يجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ بخلاف الايجاب ولا يخفى عليك ان التكليف بالشئ يكون تكليفا بمقدمته على سبيل الاقتضاء ففرض التكليف فى الواجب المطلق بدون التكليف بمقدمته امر لا يتصور وجوده فقول الشريف شريف القول

الشرط والجزء وهو محال بداهة ﴿وبه﴾ اى بالنظر الصحيح ﴿ يحصل المعرفة ﴾

هذا الجواب الاخير انا لانسلم انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل اولا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم المقدمة ليلزم التكليف بالمحال بل غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب الاصلى لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة فى عروض الوجوب الشرعى للمقدمة بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة فى ثبوتها لها بان يتصف كل من المقدمة والواجب بالوجوب الشرعى حقيقة ويكون تاركها عاصيا من وجهين فانه ممنوع نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلى لا شرعى ولذا احتاج هو والمص والشريف المحقق فى دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس فى وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذى هو النظر وهو الذى عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم يكن هناك فعل مقدور الا النظر فما معنى الاختلاف فى ان اول الواجب هو المعرفة دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارع فى الجزء الاول من النظر يكون شرعا فى الواجب الاصلى عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستمد مما ذكره اهل الاصول بان يقال الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسق له فالقول المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة فى مطلق الموقوف ولاجل هذا ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين فى المقام من قال مراده ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب السبب المستلزم او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت خبير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعى بايجاب القصد او الجزء الاول كالطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة ﴿قال المصنف رحمة الله تعالى عليه وبه يحصل المعرفة﴾ اما معطوفة على خبر ان بتأويل المفرد بجملة او بالعكس لانه مجمع عليه عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجماع عليهما باعادة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة مطلقا او فى غير الهندسيات او فى الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف الاوليان منها تنكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر

(قوله وبه يحصل المعرفة) والقول بحصول المعرفة بالنظر على تقدير نفى اللزوم بينهما يكون قولاً محضاً فنفى اللزوم فى الحقيقة

اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم

كفاية النظر بدون المعلم فباثبات اصل الحصول ترتد الاوليان وبالحصر المستفاد من القديم ترتد الثالثة على ان يكون قصرا افراديا اى بالنظر وحده لامع شئ آخر كالمعلم يحصل المعرفة لاقصر قلب اذليس الكلام مسوقا لدفع مايرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب النظر لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه وذكره المص فى المواقف نعم لو حمل الكلام على مايعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده لابغيره ولامع شئ آخر يحصل المعرفة لامكن ان يكون ردا للكل لكن لم يثبت مثله فى علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللائق برد الطائفتين الاولين ولا يرد على الثانى انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ بناء على ان حصول مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة فى الالهيات خاصة لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الآتية كما حمله الشارح عليها وذلك بقرينة التفريع الآتى لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على الدوام لا على الحصول فى الجملة لجواز ان لا يحصل فى بعض الاوقات ويحتاج فيه الى المعلم ففى الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلى اى كل نظر صحيح فى القطعيات مفيد للعلم كما اختاره الآمدى لا جزئى كما اختاره الامام لانه قليل الجدوى ويحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الحصر ممنوع اذ قد يحصل المعرفة بالنظر الفاسد كما فى قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد قد يفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر فيما سبق على النظر الصحيح اذ الواجب مطلق النظر المؤدى الى المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا وخصصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح لان الفاسد وان كان مؤديا للتصديق فى الجملة لكن التصديق المستند اليه لا يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا الثبوت بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا مآلا والتصديق المستند الى النظر الفاسد يحتمل النقيض مآلا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا فى خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام ههنا (**قوله** امابطريق جرى العادة) اى الحصول المستمر امابطريق جريان عادة الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذى لا يعقبه ضد العلم كالموت والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الا جريان العادة اذ العادة ما انتفى خلافه او ندر

نفى للافادة (قوله بطريق جرى العادة الخ) جرى العادة لا يعتبر فيه عدم اللزوم فجعله مقابلا للافادة بطريق اللزوم فى غير موقعه فانما اشتهر ذلك بين احداث اهل الكلام وهم وان اصابوا الحق فى قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء فقد بعدوا عنه على الغاية فى نفيهم والتسبب عن الممكنات ونفى اللزوم بين النظر والحاصل به بل بين كل سبب ومسببه وماله نفى صدور الممكنات عن الله تعالى بالكلية وقوله باتفاق البحث وان بالغوا فى صدورها عنه [illegible]

من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر

فعدم الخلق نادرا لا ينافى العادة كما فى عدم خلق الاحراق فى حق ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء فى النار فانه لا ينافى العادة فى الاحراق عقيبه بل يحققه ولذا كان معجزة وارادوا بالوجوب عن الذات كون الفاعل موجبا بالذات فى جميع افعاله وهو يقتضى قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضى قدم العالم وهو زعم المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم (**قوله** من ان جميع الممكنات مستندة الخ) قيل اى بطريق الاختيار ولابد من هذا القيد كما هو المذهب والا لا يتم التقريب فانه اذا كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جرى العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار ولما ثبت حدوث العالم واجزائه فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له تعالى بلا واسطة ممكن آخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض فاما ان يجب منه لا بشرط شئ فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او يجب منه بشرط شئ من الممكنات او يجب عليه بواسطة شئ منها وعلى التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض الممكنات والمقدر خلافه ووجوب الحصول بعد تعلق الارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه بناء على انه انما كان واجبا بعد تعلق الارادة لا قبله وان تعلق الارادة ليس بواجب عليه اصلا واذا كان استناد كل ممكن ابتداء بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل فدوام الخلق عقيب النظر لا يكون للوجوب بل بمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبى التوليد والاعداد فى افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثانى وبعض المعتزلة الى الاول (**قوله** واما بالتوليد الخ) اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر مخلوقا للعبد الناظر فى زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له فى زعمهم لكن النظر صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد (**قوله** وهو ان يصدر من الفاعل الخ) تعريف لمطلق التوليد والمراد من الصدور هو الصدور بالايجاب العقلى حيث قالوا فى تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا استناد الفعل المراتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة

ما ليس فى قلوبهم (قوله ابتداء الخ) ان كان المراد من استناده ابتداء نفى الوساطة عن الممكنات ونفى الخلق والايجاد عنها على ما هو مذهب الحنفية فهو حق ثابت لا محالة وان كان نفى العلية والتسبب عنها بالكلية فكلا وانما ذهب الى نفى مطلق التسبب والعلية عن الممكن احداث الاشعرية توهما منهم ان ذلك ينافى استقلال البارى تعالى فى ايجاد جميع الممكنات وخلقها وتصرفه سبحانه بالاختيار فيها ولا يخفى عليك انه لا ينافى ذلك قط وفى تفصيله طول لا يسعه المحل (قوله كما هو مذهب المعتزلة الخ) وهو مبنى على رأيهم السقيم ومذهبهم العقيم من ان العبد خالق لما يصدر عنه من الافعال موجد له بالاستقلال فمخالفتهم فى نفى استناد جميع الممكنات الى بارئها وتفويض افعال العباد الى اربابها فيلزمه تقسيم فعل العبد الى ما هو على سبيل المباشرة والى ما هو على سبيل التوليد

(قوله من مقولة الكيف الخ) وهو بين لاسترة فيه وعليه الجمهور وانما تعرض هناك شبهات من جهة اطلاق اسم العلم على اشياء اخرى من الصورة والحالة العارضة لها والتصديق اللاحق بها وحقيقة الحق فى هذه المسئلة الى الآن لم يكشف عنها الغطاء وله يخلص ما اوردوه فى البيان من شوب الغلط وخلط الخطأ فاقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الذى يحكم به البصيرة الصحيحة والرأى الحصيف والفهم الدقيق ان حقيقة العلم نور قدسى وضوء معنوى وموهبة الهية وعطية ربانية قائمة بالنفس الناطقة اسوة سائر الكيفيات النفسانية من القدرة والارادة والفرح والحزن والهم وسائر الصفات العقلية فى قيامها بها وايجاب صدقها بالاشتقاق عليها وسائر المبادى الافعال الاختيارية فى كونها غير اختيارية وغير صادرة عنها وانما هو عطاء الهى وفضل ربانى يمتاز ذو العلم به بمحض عناية من ربه ويتفاوت الخلق فى حصوله لهم على قدر استعدادهم واوزان تهيؤهم لقبولهم الفيض من جناب القدس حسب تفاوتهم فى سائر الكمالات ينكشف باشراق هذا النور للاشياء الحاضرة عند النفس ويعرض لتلك الاشياء من اشراقه حالة ادراكية هى فعلية انكشافها به فيصدق على تلك الصور انها صورة علمية وعلى الكيفية العارضة لها حالة ادراكية للنسبة الى العلم والادراك ويحمل عليها حمل الضاحك على الانسان والشمس على الماء فى انها بالعرض لا بالذات ضرورة ان الذات والذاتى لا تختلفان باختلاف المواطن وذلك لان العلم صفة حقيقية يترتب عليها آثارها وينكشف بها متعلقاتها والانكشاف معنى يقتضى ان يكون المنشأ له امرا واحدانيا فلا يتصور ان يكون هو النفس الناطقة بنفسها ولا الصور المرتسمة القائمة بها لانه مع كونه غير متصور لتكثرها وتغايرها وجب ان يكون العلم الذى هو مبدأ الانكشاف ذاتيا لها والغرض قد خالفه والبرهان قد احاله ومن البين المكشوف المعلوم بالضرورة ان النفس انما تدرك ما هو حاضر عندها لا ما هو غائب عنها او خارج عن سلطانها اليس من المستبين لديك ان الانسان انما يبصر ضوء الشمس او السراج او غيرهما ما هو حاضر عنده ومستضئ بنورها لا ما هو بعيد عنه او محجوب عليه وعلى هذه

بسبب تحريك اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختيارى لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين اه من مقولة

مولد اللعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا للناظر بالتوليد والنظر مخلوقا له بالمباشرة فى زعمهم الباطل وكما ان قولهم بخلق العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد فى افعال العباد كما ذهب اليه كلهم او فى افعال الله تعالى كما ذهب اليه بعضهم باطل بما سبق من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق ثم اعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد انحصر واسطة التوليد فى السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشئ الا بعد وجود شئ آخر ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى على سبيل التبادل بناء على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق فعلى هذا تحقق التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف عليه بهذا المعنى كما دل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع المباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقول بعضهم فى نفى التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد فى افعاله تعالى لاحتاج فى فعله الى سبب هو المولد ذلك الفعل فلا يتحقق التوليد فى افعاله بمجرد الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب او هذا هو منشأ النزاع الآتى بين الشارح وبين المص والشريف المحقق (قوله والنظر فعل اختيارى) شروع فى الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بالملاحظة او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل

الشاكلة حال النفس فى ادراك الاشياء الحاضرة عندها المتنورة بانبساط شعاع العلم عليها المشرقة بانتشار ضيائه فيها والحضور يتصور على انحاء ثلاثة امابهويتها المجردة وهو فى العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها وبصفاتها الانضمامية او بصورتها المنتزعة كما فى الامور التى لشانها الارتسام فى الذهن والحصول فى العقول او بصورتها المخترعة كما فى علم ماينبو عن الحصول فى الذهن او يتعالى عنه وهذا القسم فى العلم الحصولى واما بالمعلولية وكونها رابطية الذات كما فى علم البارى بسلسلة الجائزات فبكل عالم الا الله تعالى يكون سابب ادراكه ومبدأ انكشاف الاشياء له هو قيام ذلك النور المعنوى به وكون تلك الاشياء منكشفاله حضورها لديه واشراق الضياء المنبعث من ذلك النور عليه وهو زائدة على ذاته صفة عارضة له واما البارى تعالى فمبدأ انكشاف الاشياء امانفس ذاته او صفة ذاتية له تعالى لاهى هو ولاهى غيره على اختلاف المذهبين المعتبرين والرأيين المتخيرين ومن هناك استبان ان العلم يطلق على معنيين الاول مبدأ الانكشاف وهو صفة عارضة للممكنات قائمة بها ذات اضافة للمعلومات والثانى ظهور الصور بانبساط نور هذه الصفة وهو المراد من الحالة الادراكية وان كان ظاهر عبارة بعض المحققين منحرفا عنه كما يطلق الشمس على نفس الجرم المعنى بالذات وعلى ضوئه المنبسط للاجرام فى الجهات على الاشتراك او الحقيقة والمجاز وربما يطلق العلم على نفس الصورة الحاضرة عند المدرك على التجوز العرفى او التسامح العادى على ﴿٢٠٤﴾ ان يكون المراد ماصدق عليه العلم بالمعنى الثانى كما قد يقال فى جواب ما الضاحك الحيوان الناطق واما تحليل العقل الى المنتزع والمنتزع عنه ومنشأ الانتزاع فهو غير مختص بالعلم بل عام لجميع الصفات متناول لجميع المفهومات فلا يناسب ان تعد من معانى العلم واما اطلاقه على نفس حصول الصورة فى الذهن فيكون من مقولة الاضافة او على قبوله فيكون من مقولة الانفعال فمما لا يعبأ به ثم العلم بالمعنى الاول قيامه وقيام الصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين لا يوجب صحة حملها على الآخر بل اتصاف المحل بهما ومصداقية حملهما وقيام المعنى الثانى بالصورة على نحو قيام العارض بالمعروض والصفة النسبة بالمنسوب اليه كالضاحك والقريشية بالانسان فان قيل وجود المعلوم باحد الانحاء الثلاثة كاف للانكشاف الاترى ان علم المجردات بذاتها وبصفاتها الانضمامية علم حضورى وقد صرحوا عن آخرهم ان العلم الحضورى يكفى فيه حضور المعلوم بهويته الخارجية فلو احتيج الى امر آخر يلزم التواردقات قد ثبت بالبرهان انه لابد فى انكشاف الاشياء من شئ يصلح مبدأ له ومصححها لحمله والنفس المدركة والصورة الحاصلة غير صالحة لذلك وما صرح به القوم من كفاية حضور الهوية فى العلم الحضورى وقول الشيخ الرئيس ان وجدا ثرمن ذاتى فى ذاتى كنت ادركت ذاتيا كما ادركت شيئا آخر بان يوجد منه اثر فى ذاتى لكن ليس لوجود الاثر الذى ادركت منه ذاتى تأثير فى ادراكى لذاتى الا بسبب وجودى لى لم احتج فى ادراكى لذاتى الى ان يوجد اثر آخر فى سوى ذاتى انتهى انما هو فى كفاية الذات والهوية التى هى نفس المدرك فى حضورها عنده وعدم احتياجه فى ادراك

وان كان اطلاق الكيف عليه مجازيا عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو التحقيق كما صرح به فى كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او من مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفايضة من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق العالم بتلك الصورة جميع ذلك فى العلم الحصولى المراد ههنا واذا لم يكن العلم فعلا فلا تحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضى ان يكون المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح المقاصد من ان المراد من الفعل فى التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل به ﴿وان﴾

نفسه الى حضور صورة اخرى لا فى كفايته فى كونه مبدأ للانكشاف ومصداق الحمل ومناط الحكم هو
قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واختلفوا فى ان العلم بديهى او نظرى ويمكن تحديده اولا ثم استقر رأى
المحققين ان لا يمكن تحديده لكونه بديهيا اوليا واجلى من كل جلى فكيف يمكن اجراء هذا الحكم فى الصور
فان قيل فمناط انكشاف العلم اما نفس وجودها للنفس فليكن مناط انكشاف الصور نفس وجودها لها
او حالة اخرى وهلم جرا فيتسلسل الحالات ويتضاعف المحالات قلت مبدأ انكشاف العلم الحقيقى الذى هو
الضوء المعنوى والنور العقلى للنفس نفسه لا يحتاج الى امر آخر لانه مضئ بنفسه كما ان انكشاف السراج
عند الحس بنفسه لكونه مضيئا بخلاف الصورة المظلمة فى نفسها كالفحم فانها تحتاج الى مضئ لذاته واما مناط
المعلومية فى كل من العلم والصورة هو حضوره بنفسه عند العقل فان قلت قد حقق فى محله ان العلم الحضورى
ومعلومه متحدان بالذات والاعتبار ولا تغاير بينهما اصلا وقد صرح الشيخ الرئيس به وعبارته فى اكثر كتبه
كون ذات البارى تعالى عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية فى الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات واحد والاعتبار
واحد لكن فى العبارة تقديم وتأخير للمعانى انتهى وعلى ما ذكرته يكون المعلوم نفس الحاضر من حيث هو
والعلم من حيث انه مكتنف بشعاع ذلك الضوء قلت حضور المعلوم عند النفس لا من حيث هو ومن حيث انه
عار عن الشعاع بل من حيث انه ﴿٢٠٥﴾ مكتنف به ومستضئ منه مع ان كلام الشيخ فى علم البارى تعالى ولا كلام
فى ان المعانى الثلثة للعلم
فى ذاته تعالى واحد لا تغاير
اصلا ولا اثنينية قطعا وانما
كلامنا فى علوم الممكنات
وان ابيت فالبيان سالم من
الدفاع والحق احق بالاتباع
على ان المحقق الطوسى
قد صرح فى شرح
الاشارات فى جواب
اعتراض المسعودى بالتغاير الاعتبارى بينهما حيث قال ان علمنا بذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار
وقال تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وقال السيد الشريف
فى حاشية شرح التجريد واذا تعلق العلم التصورى بنفسه كان يتصور الانسان مثلا ويتصور تصور الانسان
لم يكن التصور بحصول صورة اخرى منتزعة عن الصورة الاولى بل لحضور الصورة الاولى بنفسها عند العالم
فالتغاير العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما فى علم النفس بسائر صفاتها انتهى وهو الظاهر من كلام الشارح
فى تصانيفه الاخرى والجملة نفى التغاير بالكلية بين العلم الحضورى ومعلومه مطلقا فى حيز المنع وانما المسلم
فى علم البارى تعالى بذاته على مذهب القائلين بعينية الصفات فان قيل الذى عبرت عنه بالضوء المعنوى والنور
العقلى يجوز ان يكون نفس الوجود الخاص للبارى القدوس قلت هذا الشان لا اختصاص له بالعلم بل هذا
النظر ينفى الوجود عن القدرة والحيوة والارادة والفعل وغيرها من الصفات الممكنة بل الوجود مطلقا عن
سائر الذوات المجعولة ويحكم بكون جميع الحيثيات الفعلية والجهات الوجودية راجعة الى الذات الواجبة بالذات
بمعنى ان شيئاً من الممكنات لا يتحقق فيه شئ يكون منشأه لانتزاع شئ من تلك الحيثيات بل المنشأ لانتزاع
الكل ومطابق الحكم ومصداق الحمل انما هو الذات الواجب الوجود بالذات الغنى المطلق ذو الجود الفائق وهو
طور وراء هذا الطور فانا نظر فى هذا المقام من حيث ان للممكنات وجودا وان لها حقائق وذوات

وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالمحرك ولذا لم يندفع بحمل
الفعل على اللغوى بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم المتولد بفاعل
المولد حينئذ فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا بمعنى انهم ارادوا به فى العلم المتولد
لا فى التعريف والا لخرج عنه التأثير او بمعنى انهم ارادوا به فى الفعل المتولد لا فى المولد
فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شئ من المتولد من التأثير ههنا بحث
اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة
الكيف ولو مجازا لان الحركة فى احدى المقولات الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا
فلان المتولد ههنا تحصيل العلم وفى الحركة تحصيل الحركة لا نفسهما والتحصيل

ومبادى لما لها من الاسماء والصفات ففى هذا النظر علم الممكن الذى يكون مبدأ الانكشاف الاشياء ليس نفس ذاته ولا الصور القائمة به بل لابد ان يكون امرا قائما به صالحا لانكشاف الاشياء له هذا ثم انك قد عرفت ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل قد يطلق عليها اسم العلم وهو المراد فى فواتح كتب المنطق حيث يقسمونه الى التصور والتصديق توسلا الى بيان الحاجة الى قسمى المنطق لانها الكاسب والمكتسب ولكن بالعرض وماهو بالذات هو معلوم تلك الصورة والفرق بينهما ان تلك الصورة من حيث هى هى معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم والتصور الصورة الحاصلة فقط والتصديق القسيم له صورة التأليف الحاصلة من حيث تعلق الاذعان به فهما قسمان للعلم بالمعنى الثالث لاغير والعلم الحقيقى الذى هو كيفية ادراكية يتعلق بكل شئ والتصديق الذى هو كيفية اذعانية لايتعلق الا بالصورة التأليفية ومضامين الجمل وهما نوعان متباينان من جنس الكيف دون الادراك واما العلم التصورى والعلم التصديقى فلا تغاير بينهما الا بحسب المتعلق فان الكيفية الادراكية اذا تعلقت بالشئ من حيث هو يكون علما تصوريا واذا تعلقت به من حيث انه مصدق به يكون علما تصديقيا واما تصديق الكيفية الاذعانية فليس من العلم اصلا باحد المعانى الثلاثة فحق العبارة فى فواتح كتب المنطق ان يقال الصورة الحاصلة والتصديق كل منهما ينقسم الى ضرورى ونظرى يحصل منه بالفكر فتقسيم العلم الى امرين وجعل الاذعان قسما منه مهما وقع من القدماء واهل التحقيق والبصيرة الغراء فهو مبنى على التساهل والاكتفاء فى بدو الامر بما يتبادر الى الافهام العامية ووضع المسئلة على ماهو المشحون به اذهان اولئك الطائفة من انقسام العلم الى التصور والتصديق الى ان يرده النظر والبيان ﴿٢٠٦﴾ فى محله الى ماهو فى الواقع ويكشف عما فى نفس الامر والا فان بنى الامر على التحقيق فى اول النظر فاما ان يترك على غيره فهو موجب تعلق النفس واضطرابها واما ان يتصدى لبيانه بالبرهان فهو عول الموضوع وخروج عن وظيفة الفن وكل ذلك من باب سوء التعليم بتشويش الذهن الداعى الى الحرمان والخسارة فى الطلب والخذلان ونظير (من) ذلك تقسيمهم القضية الموجهة الى الضرورية والدائمة والمشروطة والعرفية على نسبة العموم والخصوص مع ان الضرورة المعتبرة عندهم فى الموجهات اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض وتقسيمهم الفصل الى فصل جنس ووجود مع امتناع تركب المهية من امرين مساويين ومثل اثباتهم للممكن من الاجسام وغيرها التأثير والايجاد والخلق فى مبادى تعاليمهم مع ان المقرر عندهم لامؤثر فى الموجود الا الله تعالى الى غير ذلك من النظائر وذلك ديدن الاثبات من اعاظم ائمة الفقهاء واجلة الحكماء فانهم يتحاشون جدا عن خلط المطلب بالمطلب والعدول عن وظيفة الفن والخروج عن المذهب وعلى هذا الاسلوب مخاطبات الشرع للخلق فى دعائهم الى الحق فى وعده ووعيده وتبشيره وتهديده وتمثيله وتنظيره وتنبيهه وتعبيره واما اذا وقع عن متلسفة المتأخرين واحداث المتكلمين فشانهم ادون من ان يتكلم فيهم بشئ او يحسن فيهم الظن فان قيل ان كان التصور نفس الصورة الحاصلة ومن شانه التعلق بكل شئ يلزم اتحاد التصور والتصديق فيما اذا تعلق به لاتحاد العلم والمعلوم بالذات وانه محال على رأى القدماء المنصور بالبيان من بين الآراء قلت لو سلم خلوص هذا الحكم عن التسامح فالمغايرة الذاتية بين مصداق التصور والتصديق لان صدق التصور على الصورة الحاصلة بالعرض هذا وانما اشبعنا الكلام ولم ينل بالاطناب لان المقام من مداحض الآراء ومزال الاقدام والله الموفق للصواب وان عنده ابقى وحسن مآب

الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على

(قوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل) وقع لما يرد على المعتزلة فى ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذى هو التأثير لكن العلم ليس من هذه المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال والاضافة فكيف يصح عدة

(قوله واجب عندهم الخ) لا بمعنى ايجابه تعالى اوغيره عليه بل بمعنى وجوبه منه سبحانه فى مقتضى الحكمة بمعنى ان كمال علمه وتمام قدرته وفرط كرمه يقتضى ذلك واهماله يوجب قصورا فى احد اوصاف الثلاثة فهو سبحانه عام الفيض تام الوجود يعطى الكل مايستحقه على قدر استعداده ودوران قابليته وسعة حوصلته لامانع لعطائه ولانقص من جهته كما قال جل ذكره كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا فليس فى الامكان ابدع مما كان اذ لو كان نظام غير هذا ابدع منه واجمل وانم فامان يترك ذلك لعدم العلم به او لقصور فى القدرة عليه اوللفتنة على القابل وكل ذلك محال فى حقه تعالى فيجب لذلك والوجوب الناشى من طرفه لاينافى الاختيار فيه كما لاينافى الوجوب بسبق العلم به اوالاخبار عنه من جهته سبحانه والاستعداد كلى وجزئى والكلى غير مجعول بل هو مستند الى الطبيعة الامكانية التى فى حد ذاتها العدم اذ من العلوم بالضرورة ان الممكن لامكانه لايتحمل جميع مراتب طبيعة الكمال والا لكان واجبا ولا يأتى عنها بالكلية والا لكان ممتنعاً بل يقبل مرتبة معينة من مراتب الكمال عرضية مجهولة التفصيل علينا والمقدار ثم فى عرض هذا الكمال الممكن للطبيعة الجوازية يتصور مراتب متفاوتة وانحاء متخالفة غير متناهية فيتعين الابدع الافضل من بينهما للوقوع بحسب القدر والتقدير ومن جهة القضاء والتدبير ولكن كمال الجملة يضمحل عنده كمال الجزئيات فهى بماهى تلك يجب ان تكون هى المنظور اولا والمقصود بالذات فى اعطاء الكمال وافاضة الخيرات فانصرافه سبحانه بالحكمة وكونه حكيما يقتضى ايجاد العالم على احسن الوجوه واجملها واحمد الانحاء ﴿٢٠٧﴾ واكملها وهذا هو المعنى بالاستعداد الجزئى فيحدث منه الكائنات ويصدر الحادثات كلها بعلمه وارادته وقدرته وخلقه وايجاده مرتبطة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود وهذا لاينافى الاختيار بل يؤكده اذ تعين هذا النحو من النظام منتهيا الى الوجوب مع امكان غيره من الانحاء الغير المتناهية المتفاوتة على الغاية انما جاء من جهته سبحانه لكونه حكيما كامل العلم محيط القدرة تام الكرم فمن حيث انه لانقص من جهته ولا تقصير فى افاضته وانما النقصان من القابل والقصور فى الاستعداد وان جميع الحيثيات الوجودية والجهات الفعلية منه صادرة عنه قال اللهم مالك الملك تعطى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير ومن حيث ان النقص يلحق الممكن اذا خلى وطبعه لنقصه فى حد ذاته وقصور استعداده قال فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ومن حيث ان بعض الممكنات صار موضوعا لمزيد فضله وكثير كرمه كالانبياء والاولياء الكاملين دون غيرهم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم فان قيل وجود الكافر الفقير المصاب المبتلى بالاسقام والآلام لحسن حال العالم وصلاح النظام يكون ظلماً فى حقه لا محالة قلت الظلم عبارة عن التصرف فى ملك غيره ووضع الشئ لافى موقعه ومنع الحق عن مستحقه حاشا الله عن ذلك بل له مافى السموات والارض وهو الحكيم العليم ثم ان ذلك الكافر مستفيد من فضله ومتلذذ من آثار وجوده وفيضه وماله من الحيثيات الفعلية

الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم

اى بالنفع الشيخ بتحصيل القدرة بالالزام العقلى

من مقولة الفعل واما ثانيا فلان قيد الاختيارى مستدرك ههنا (قوله واما باللزوم العقلى الخ) لايخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا متحقق فى مذهب التوليد ايضا فلا تقابل فالصواب ان يقال اما بلا لزوم عقلى بل بمجرد جريان العادة واما باللزوم العقلى بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلى

من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذى هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح التى هى الاثر لا التأثير (قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم) وذلك لقولهم بكون المبدأ الفياض خيرا وجوادا ذا عناية وكون الوجود خيرا محضا

«حق نبندد بروى هيچكس ۞ اين سخن آزادگان داند وبس»

والجهات الوجودية انما هو من جهته تعالى ، لا نقص فيها وما يلحقه من النقص ورداءة الحال من نفسه ونقصه فى حد ذاته وقصوره فى قابليته واستعداده وانما لم تحظ بما اعطى للانبياء والكملة من الاستعداد على السوية لعدم تحمل طبيعة الممكن ذلك وسعة حوصلة وابائه كمال التكمل وحسن الجميع من ذلك ولم ينعكس لانه لا تعين له قبل التقدير والقضاء ولا استحقاق له من ذاته وانما تحدد ذاته بسبق القدر وتعلق القضاء وهو قبل ذلك وبدونه لا شئ محض ولا هوية له ولا يصلح للاشارة اليه لقضيته والظلم انما يكون بازالة شئ ما عن المظلوم او منعه عن الوصول الى كمال توجه اليه ومن البين ان المخلوق اى مخلوق كان انما يستفيد من جهة اوصافه الوجودية وكمالاته اللائقة به (قوله وههنا مذهب آخر الخ) وهو مذهب الحنفية ومختار القاضى ابو بكر الباقلانى وابى المعالى الجوينى بل جمهور الاشعرية وليس هو مذهبا آخر بل هو المذهب الثالث بعينه ولا فرق بينهما الا فى العبارة والعنوان غير انه بالعبارة الاولى لما اشتهر بكونه مذهبا للفلاسفة تمحلوا فى الفرق بينهما واشتغلوا ببيان التربيع ٢٠٨ وتوجيه المخالفة وذلك اما التوهم ان الوجوب ينافى الاختيار والاستقلال واما التوهم انه لا بد من الخلاف للفلاسفة فى كل مقام وعلى كل حال كما يظن ذلك بعض الجهلة من اتباع الاشعريا وكلا الامرين باطل لا محالة لان الوجوب الذى يقتضيه تمام العلم وكمال القدرة وتناهى الكرم وذلك هو الحكمة لا ينافى الاختيار بل يؤكده ولا يترك الحق الثابت اين ما كان تحاشيا عن موافقة المبطل فان الرجوع الى الحق مطلوب ابدا والحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين وجدها ومن المشاهير ان البعثة واجبة عنه سبحانه عند الحنفية وقال القاضى ابو زيد الدبوسى فى الامد الاقصى (ان) الميزان دليل على الحساب بالعدل والمساواة والقصاص وانه حسن واجب فى الحكمة فى المجازاة على السيئات لكن على حد لا يمكن اثباته فى حساب المعاصى والحسنات فيجب القول باصله وتفويض تأويل حده الى الله تعالى وقال صدر الشريعة فى تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين فى تبصرة الادلة ان ارسال الرسل عند اصحابنا فى حيز الواجبات لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين وابو العباس القلانسى من اصحاب الحديث وقال ابو البركات فى عمدة العقائد هو فى حيز الممكنات بل فى حيز الواجبات

قال فى المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو ان حصول

بالاعداد لا بالتوليد ليظهر التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلى ههنا لزوم العلم للنظر كما فى مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذى هو المبدأ الفياض عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان الحوادث الخ بلى هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا الاشاعرة فمذهب الحكماء فى التحقيق الآتى يوافق مذهب الاشاعرة فى ان كلا من النظر والعلم مخلوق لله تعالى ويخالفه فى ان خلقهما مشروط بتمام الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفى ان خالقهما واجب لذات الواجب تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة فى امتناع انفكاك العلم عن النظر ويخالفه فى انهما مخلوقان تعالى عندهم ومخلوقان للناظر عند المعتزلة وفى ان النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة ولك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيرا فى احدهما بلا واسطة وفى الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام (قوله وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى الخ) دل توصيف المذهب بالاخر واسناد الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفى الوجوب من ذاته او عليه تعالى على ان مراده

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده مخلوق له تعالى بالاختيار على ان مراده من الوجوب العقلى ليس بطريق التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعمه الفلاسفة ولما كان مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد فى افعال العباد بقى هناك احتمال الوجوب بطريق التوليد فى افعاله تعالى كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه واشار بكلمة عن فى قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند المجاوزة عن النظر لا وقت النظر فتكون اشارة الى الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل فلو كان لازما له لزم اشتراط الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر لا لبدئه (قوله فان بداهة العقل) دليل الوجوب العقلى ولا يتجه عليه انه اثبات للحكم الكلى ببعض جزئياته وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لان المدعى ههنا جزئى فى مقابلة من قال لا شئ من النظر الصحيح بما يوجب العلم او المدعى كلى بمعنى ان كل نظر صحيح فى صورة واحدة من الاقيسة يوجب العلم عقلا والاستقراء تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اخذت مع ما تحتاج اليها من بياناتها (قوله وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان الى آخره) للمشككين لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المتقدمين لا تجتمعان معا فى الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت الى زيد وقام عنده عمرو ويكون زيد مرئيا قصدا وعمرو مرئيا تبعا وبعضهم اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب حضور المعدات معا بل يكفى حصولهما فى الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى فساده اذ الامام غير قائل بالاعداد (قوله وجب ان يعلم الخ) اورد عليه بان الوجوب العقلى ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعرى ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادث وجب ان يكون العالم حادثا فى نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين عند الآخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام انما حكم بالوجوب العقلى ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج فى الاوساط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج فى الاوسط مندرج فى الاكبر

(قوله مجتمعين على هذه الهيئة الخ) قال السيد الشريف فى شرح المواقف وكذا فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما تحتاج اليه من بياناتها

(قوله ولا يصح الخ) يعنى انه مناف لكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالاختيار لانه يقتضى عدم كون حصول
شئ منها واجبا اصلاً لاعنه لكونه مختاراً ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلا والظاهر من عبارة الشرح حيث
قال ولا يصح على هذا المذهب القول الخ ان عدم التصحيح هو القول ﴿٢١٠﴾ المذكور لا المذهب وهو الظاهر
من قول السيد الشريف قدس سره وانما يصح هذا اذا حذف قيد الابتداء فعلى صاحب المذهب الممكنات كلها الى الله تعالى بحذف قيد الابتداء (قوله وكونه قادراً مختاراً الخ) ترك ماثبت فى المواقف بقوله وانه لا يجب على الله تعالى شئ اذ لا وجوب عن الله ولا وجوب عليه لان الوجوب المعتبر فى هذا المذهب ليس هو الوجوب على الله تعالى بل وجوبه عنه سبحانه فان كان الوجوب عنه منافيا للاختيار كما زعم فذكر الاختيار مغن عن نفيه والا فبطل ماتوهمه من المنافاة بينه وبين كونه قادرا مختارا بمعنى صحيح الفعل والترك

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول
باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا

فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل العلم بالنتيجة يلزم
ان لاتكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة بل يكون تحقق تلك
الكبرى فى العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب بعض العلماء الى الشيخ
الرئيس قوله عليك بان لاتعتمد على العلوم الرسمية فان ابينها الشكل الاول وعليه
اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج فى الاوسط فلا انتاج والا فالكبرى كافية
فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر
معلوم فى الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان الاصغر وربما يكون الحكم على الشئ
بعنوان معلوما وبعنوان آخر مجهولا يستدل عليه بالاول فالاول فالاحتياج الى النتيجة
باق وبالجملة القول بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين
مع العلم بكيفية الاندراج والتفطن لهاولو بواسطة العكس اوالرد اوالافتراض
يجرى مجرى ان يقال يجوز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو
وبكر قائما ولا يجوزه عقل قطعا فاتضح ماذكره الامام بل هو المنقول عن القاضى
ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين بل قد صرح الامام الغزالى بان هذا مذهب اكثر
اصحابنا والاول اى القول بالوجوب العادى مذهب بعضهم كذا فى شرح المقاصد
وبما ذكرنا يظهر اندفاع ماقيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادى ولا يلزم
من القول بالوجوب العقلى ههنا بناء على ماذكرنا القول بالوجوب العقلى فى مثل
احتراق الجسم النباتى او الحيوانى عقيب القائه فى النار حتى ينافى ماذكره حجة الاسلام
فى تهافته من ان القول باللزوم العقلى بين احتراق القطن وملاقاة النار وامثاله انكار
لاكثر المعجزات كسلامة ابراهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه اللعنة اقول بل
لا يلزم ذلك القول فى امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحتراق الواجب عقلا
عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط بعدم المانع كالمعارض
وحينئذ يندفع عنهم لزوم انكار ﴿قوله ولا يصح هذا المذهب الخ﴾ ايراد على
الامام بانه مع كونه تابعا للاشعرى فى الاصول لزم ان يخالفه ههنا فى اصلين احدهما
استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم حينئذ اليه تعالى ابتداء بل
بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفى تولد العلم عن النظر فاسد

(قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الخ) يعنى ان اختيار الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى
قادراً مختار اصحيح الفعل والترك ووجه المنافاة هوان كونه تعالى مبدأ بالاختيار لحصول جميع ﴿بل﴾
الاشياء من غير مدخلية امر آخر فى شئ منها اصلا يقتضى عدم كون حصول شئ مامنها واجبا عن شئ اصلا لا
عنه تعالى لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخليته فيه اصلاً وكون العلم حاصلاً عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون
حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر هذا ماقصده صاحب المواقف لا مازعمه بعض الناظرين

(قوله انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء الخ) اعلم ان السيد الشريف حمل استناد الجميع اليه تعالى ابتداء على استقلاله تعالى فى الخلق والايجاد وفى التأثير فى الوجود والخلق من غيره تعالى بمعنى ان الجميع واقع بخلقه وايجاده ولا يتصور وجود شئ بدون خلقه وايجاده على ما هو المختار عنده من مذهب الحنيفة فان معنى استناد الممكنات باجمعها اليه سبحانه عندهم كون الخلق والايجاد من خواص الواجب ذلك عن غيره فمعنى عدم صدور المعرفة عنه ابتداء ان لا يخلقه الله تعالى عن ذلك وانما يكون متولدا عن النظر الذى هو خلق الله تعالى على ذلك المذهب فيكون صادرا عنه لا ابتداء بل بواسطة لزومها على النظر وتولدها منه ويكون مختارا فيها بمعنى صحة الصدور والترك بايجاد ما يوجبها وتركه على الوجه الذى قرره فلا يصح على هذا القول باستناد الجميع اليه ابتداء لمعنى فاصاب فى هذا التوجيه ولكنه تابع المصنف فى حصر الصحة على حذف قيد الابتداء ولهذا اعترض عليه الشارح بقوله قلت الخ فان صحة هذا المذهب مع استناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المعتبر عند الحنفية ظاهرة غنية عن البيان اذ اختصاص الخلق والايجاد به تعالى يجامع مع ثبوت مطلق التوقف والسببية فى الممكنات والارتباط بالعلية والمعلولية فيكون المعرفة موجودة بخلق الله تعالى وايجاده مع كونها لازمة للنظر مستحيل الانفكاك عنه واما بالمعنى المعتبر عند الاشاعرة من نفى الوساطة من الاسباب والشرائط بناء على نفى العلية والتسبب والتوقف والارتباط بين الممكنات بالعلية والمعلولية فوجه جوازه ما بينه الشارح بان اللزوم لا يلزم منه التوقف الذى ينفيه ظاهر مذهب الاشعرى

وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح هذا القول اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا

بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شئ من الممكنات لانه ان اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح بواسطة المصلحة العائد للممكنات وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافى الاصل الثانى فلا يكون مذهبا موافقا لجميع اصول الاشعرى فبين كلاميه تناقض (قوله قدس السيد الشريف الى آخر) حاصل كلام السيد الشريف ان ما اورده المصنف عليه من المخالفة فى الاصل الاول وارد غير مدفوع لكن ما اورده عليه من المخالفة فى الاصل الثانى مدفوع بان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافى كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء وجوز التوليد فى افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق القدرة به الا بسابقية نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فمسلم وغير مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء نفى اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد لا نفى اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلى بين بعض الممكنات وكيف ينكر احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه التى لا تتجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به الا بشرط النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى قادر على

عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى لا كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بالايجاد بما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا

خلق العلم باخفى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم العلم للنظر عقلا مع عدم التوقف عليه مما لا يقدح فى الاصل الاول قطعا فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعرى بل هو مذهب المحققين من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكره الشارح المحقق فيما بعد فعلى هذا وجب ان يكون واسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما الوجوب العقلى بواسطة غير موقوفة عليها فغير محذور عند الاشعرى والمحققين سواء سمى توليدا اولا فما اورده المصنف والشريف مبنى على ان مطلق الواسطة الموجبة تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما فى بحث التوليد وليس كذلك (**قوله** وان كان الكل واقعا بقدرته الى آخره) اشارة الى دفع المخالفة فى الاصل الثانى ❊ وقوله كما يقوله المعتزلة الى آخره تأييد لدفع المخالفة كأنه قال ألا يرى ان المعتزلة مع قولهم بالتوليد فى افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهى بها كورودهما بالافعال المباشرة وقد وردا كالقتل فى الجهاد مع الكفار ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال عن بعض الى آخره فمراده بالافعال المستلزمة هى الافعال المقدورة والا فوجوب فعل عن فعل واجب ايضا ينافى المقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاد النظر واجب عندهم ايضا وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام (**قوله** قلت محصول كلام الامام الى آخره) اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعرى فى الاصل الاول ايضا من غير حذف قيد الابتداء وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ولازم معى كاحد معلولى علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية ما لزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض الآخر لا متوقفا على البعض الآخر لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم بان يكون لازما

والاخر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لاينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء

متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولي علة واحدة هى تعلق الارادة بهما معا وحينئذ لايكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر فقوله يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف على النظر لما عرفت من ان الامام لايقول بتوقفه على النظر لابمعنى انه مقدور يصح ايجاده بايجاد مايوجبه وتركه بترك مايوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد اذ يصح ايجاده بترك مايوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازم فى قوله يكون لازما للنظر مبنى على الفرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ بان الثانى يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولي علة واحدة لازما للآخر لا لازما من الآخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففى كلامه ههنا تحقيق لعدم مخالفة الاشعرى فى كلا الاصلين معا وماقيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل فمدفوع بانه اذا لم يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة واشار اليه الشريف والعلامة التفتازانى فما ظنك بالفعل الغير المتوقف على الواسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا فى زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين ليكون واجبا عليه تعالى ولو فى زعمهم بل الوجوب ههنا كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك الفعل فى ان كلا من الوجوبين لاينافى كونه تعالى مختارا فى ذلك الفعل فاعلم (**قوله** ومن البين ان الاشعرى الى آخره) لما يتوجه ان يقال بهذا القدر لايوافق هذا المذهب للاصل الاول لان مراد الاشعرى من قوله ابتداء سلب الوجوب مطلقا لاسلب التوقف فقط فدفعه بانه لاينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض قطعا فلا يمكن ان يحمل على نفى اللزوم مطلقا بل على نفى التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك القيد لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى فى افعاله الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لامطلق اللزوم

(قوله ويلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر) لجواز استنادهما اليه تعالى استنادا يوجب الارتباط بينهما وينقيد اللزوم والارتباط ليس الا بالعلية الموجبة بان يكون العلية بينهما او يكونا معلولين لها الا كيف ما اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة الارتباط بينهما وتعلقا بالكل منهما بالاجزاء والا فكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالاستناد الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر (قوله ومن البين الخ) وكيف يمكن للعاقل ان ينكر لزوم المحل للعرض والجزء للكل والوجود والحيوة للعلم والقدرة ولاينافى ذلك اختيار البارى تعالى ولا استقلاله فى افادة العلم والقدرة والحال والكل

قوله ولا يلزم من ذلك توقف الخ) اى ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعال الله تعالى وهو العلم لازما لبعض آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ (قوله ومن البين ان الاشعرى الخ) اشارة الى دفع ماقاله السيد الشريف قدس سره من كون هذا

وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لا يتوقف

فلا اشكال اصلا (قوله وكيف ينكر احد الى آخره) ولو قال وان وجود العرض يستلزم وجود الجوهر كما اشار اليه شارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام هونا فى الاستلزام بين مطلق الممكنات لا بين العلمين فقط كما لا يخفى (قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى) والتوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة فى اللازم المتقدم كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل كما لا يخفى على من تأمل فى معنى التوقف واللزوم العقلى فالظاهر ان الاشعرى على تقدير اثباته اللزوم العقلى بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف على وجه التأثير وذلك ينافى التأثير الابتدائى فان مضاه هو اسناد التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير فى التأثير فمدفوع بما قدمنا من جواز ان يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولى علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله فى الكون والفساد بناء على انهما آنيان فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا فى آن واحد عندهم اذ لو كان ايجاد اللاحقة فى آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة فى زمان بين هذين الآنين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالى الآنات عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة ههنا نعم يرد على الحكماء هناك انه ان اجتمع الصورتان فى آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين فى ذلك المحل فى ذلك الآن ولا يلزم تجرد المادة او تتالى الآنين ليقع زوال السابقة فى آن ووجود اللاحقة فى الآن التالى له فكذا الكلام ههنا فالحق ههنا ان الاشعرى لا يمكنه انكار اللزوم العقلى بين الممكنات والا لزمه تجويز وجود العرض بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز مع انه لا يصدر عن العاقل ضرورة يرفع الايمان من البراهين فلا يثبت شئ من المطالب اليقينية كما اشار اليه شارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان البياض والسواد لا يجتمعان فى آن واحد بل فى آنين متتالين كما ذهب اليه المتكلمون ويكفى بهذا برهانا على مذهبهم فى التتالى لكن اثبات ذلك التوقف لا على وجه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر آخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل وانما

المذهب منافيا لمذهب الاشعرى (قوله فلا يرد ان ايجاد البياض الخ) اى اذا تقرر ان الاشعرى انما ينكر التوقف على غيره ارادة الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعرى ان ايجاد البياض فى الجسم متوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضى ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض فى الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه عنه

(لم يتوقف)

عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ فى الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى بنفيه

لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر آخر عندهم لان وجود شئ منهما لا يتوقف على وجود الآخر وكذا يتوقف ايجاد الكل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الكل الى وجود الجزء ووجود البياض فى محل السواد على زوال السواد لا لاحتياج الفاعل اليه فى شئ منها وهذا معنى ما قاله الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور فى الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق فى هذا المقام وبه يظهر انه لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعرى وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة (**قوله** لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم الخ) دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزمه عن غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف ممنوع ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف فى هذا المثال وامثاله قطعى وغير مضر وفى العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كما لا يخفى (**قوله** واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الى آخره) يعنى ان مذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التأثير الى الوسائط كاسناد التأثير فى بعض العقول الى بعض وفى جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الآخر الى الطبائع وتحقيقا هو اسناد التأثير فى الكل الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبائع بمنزلة الشرائط والآلات المعهودة عندنا وهى التى نحتاج اليها فى اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والآلات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التأثير فاستدركه بقوله لكنهم لا ينكرون الى آخره فلا يرد انه ان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها شرائط بناء على ان بعض الشرائط بمنزلة بعض الآخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينافيه الاستدراك المذكور اذ الموقوف عليه الخارج شرط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة المنزلة فى كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك (**قوله** وظاهر كلام الاشعرى بنفيه) يعنى ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعرى ينفى هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المصنف والشريف على الامام مبنى على هذا الظاهر ويمكن ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى البعض فى مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد

(قوله لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى) ان كان المراد منه لا مؤثر فى الوجود بمعنى انه لا موجد ولا خالق فى الحقيقة الا الله تعالى فهو بعينه مذهب الحنفية وان كان لا مؤثر فى الحقيقة اصلا فهو اقرب منه الى مذهب الاشاعرة) قوله وظاهر مذهب الاشعرى بنفيه) اشارة الى ان تحقيق مذهبه لا ينفيه

(قوله وظاهر كلام الاشعرى ينفيه اشار بقوله وظاهر الى جواز حمل استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء على عدم كون غيره تعالى مؤثرا فى شئ فعلى هذا لا يكون كلام الاشعرى منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام فى المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده صاحب المواقف من عدم صحة مذهبه مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا ما اورده الشريف قدس سره فى منافاة مذهبه لمذهب الاشعرى على ما لا يخفى

وقال الامام فى المباحث المشرقية الحق عندى انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى

على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فحينئذ لا احتياج فى دفع الايراد به على قاعدة الاشعرى الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الازالة للايجاد من غير توقف عليها وذلك لا يقدح فى جوابنا السابق لان اثبات التوقف فى بعض الممكنات المحتاج الى وجود الاخر اوزواله لا يوجب اثباته فى البواقى حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذى ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف فى جميع ما اثبته الحكماء فيه بان يحمل قوله ابتداء على نفى التأثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب آخر عما اورده المصنف والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط فى جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور او التسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعرى وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعرى مع ابطاله التوليد رأسا وليس هذا القول منهم الا تفوه من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكروه حمل قوله ابتداء على نفى التأثر بالواسطة كما استعمله الامام فيه فيما بعد لا على نفى مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا فى افعاله لا مختارا كما يقول به الاشعرى وسائر اهل الحق فلو سلمنا ان مراد الشارح ذلك كما يوهمه اشتغاله فى هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبنى على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا ﴿ **قوله** وقال الامام الى آخره ﴾ غرضه من هذا الكلام امران احدهما تأييد ما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى مدار الباطن من حمل قول الاشعرى ابتداء على ما استعمله فيه الامام ﴿ **قوله** لا مانع الى آخره ﴾ اى لا مانع فى كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى كما هو الظاهر لانه لرد من زعم ان فى كلامهم مانعا عن حمل مرادهم عليه بل مرادهم اسناد التأثير فى البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام الامام لا يؤيد ما ذكره من تحقق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله قلت هذا الى آخره لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم عدم المانع فى اصولهم عن اسناد التأثير فى الكل اليه تعالى اسندوا التأثير فى البعض الى الوسائط نعم بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم فى ان امرهم ذلك

(قوله الحق عندى الخ) قد اطنب بعض الفضلاء فى هذا المقام على الغاية حيث قال سبحان الله كيف يجرى الحق عن لسانه واعجبنى جدا حسن هذا المقال

فلاجرم يكون وجوده فائضا عن البارى تعالى من غير شرط ومنها مالا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ماذكرناه من انه هو تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى

بل مجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل لان كلام العقلاء يجب ان يؤل بقدر الامكان ويؤيده ماذكره الشيخ فى الشفاء و«بهمنيار» فى التحصيل (قوله فلاجرم يكون وجوده الى آخره) لا يقال جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الآخر كما سينقله عن ابى البركات البغدادى فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط حادث كما فى القسم الثانى بقرينة المقابلة فلا ينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا انحصر القسم الاول فى المعلول الاول ولو ادرج ما بعد المعلول الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله وذلك انما ينتظم الى آخره بل لم يصح قوله بل لا بد من حدوث امر آخر قبله اللهم الا ان يعمم الحدوث من الذاتى ويقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك التقريب انما ينتظم فى الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده (قوله وذلك انما ينتظم الى آخره اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الابعاد (قوله بل فى الاعداد) يرد عليه ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب والبعد لا كامكان الذاتى الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تأثير فى الاعداد لكان لها تأثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المتعاقبة يزول الاستعداد الموجود فى مادة المستعد ويخلق فيها استعداد آخر اقرب من الزائل فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتأثير فيها ليس للوسائط بل له تعالى على تقدير اسناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اضربا عن لازم التأثير اى لا مدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفى كما ذهب اليه بعض النحاة اى لا تأثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد (قوله مبنى على مذهبهم) اذ الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه فدل على ان مراده من قوله والحق عندى

(قوله انما ينتظم بحركة سرمدية الخ) اثبات الحركة السرمدية على ما ذهب اليه الفلاسفة لا يضر فى حدوث العالم بالمعنى المعتبر فيه عند الائمة وفقهاء الامة المعلوم من الشريعة كما مر (قوله مبنى على مذهبهم) واختيار منه لذلك فى هذا الكتاب وهو غير مناف لما هو الحق من حدوث العالم بجميع اجزائه واما كونه محض حكاية لمذهبهم ينافيه فقوله والحق عندى والمقصود من النقل ان ظاهر مذهب الاشعرى غير مراد له وفائدته تأكيد عدم منافاة المذهب الرابع لاستناد جميع الممكنات ابتداء بمعنى نفى الخالق والايجاد عن سبحانه على ما هو مذهب الحنفية ويتضمن الاعتراض على المصنف فى جعله مذهبا رابعا وتخصيص الرازى بنسبته اليه

(قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم) اى على مذهب الفلاسفة لا على المتكلمين القائلين بحدوث العالم ولا على ما هو الحق عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندى الخ يأبى عن هذا كما لا يخفى

والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات

الى آخره انه الحق عنده فى توجيه كلام الفلاسفة لانه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لماذكر وقد عرفت مافيه من الضعف ﴿ قوله والسمنية ينكرون الى آخره ﴾ شروع فى ان مراد المصنف من هذا الكلام رد هذه الطوائف الثلاث بناء على ان الطائفة الأولى تنكر افادته مطلقا والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته فى الالهيات خاصة بدون العلم قال الامام لا نزاع فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته اليقين والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشئ منها كما تعرض لتمسك الطائفتين الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته فى الهندسيات قطعى لا ينكره عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر من المواقف ﴿ قوله اصلا ﴾ اى يقولون انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا فى غيرهما ﴿ قوله سوى الحس ﴾ والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة ﴿ قوله لعلهم يدعون ظن التناسخ ﴾ اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ عبارة عن مفارقة النفس عن بدن وتعلقها ببدن آخر ونفس النفس غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى يثبت بالنظر لكن الثابت به الظن لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون الظن فى كل ما ليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه عن ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس لا عرضا كما يقتضيه القول بالتناسخ الا ان يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر وفى هذا الكلام ايماء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شئ من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم فى الجملة وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء فى البديهى وهو باطل قطعا وانما الجائز اختلاف القليل كالقادحين فى البديهيات وذلك القدح مما اشار اليه الشريف ﴿ قوله والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات الى آخره ﴾ المستفاد من شرح المقاصد انهم انكروه فى الالهيات والطبيعيات ولذا حمل احد الاشياء فى دليلهم عن ماهية السموات والارض

قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به الخ) قلت لعلهم يدعون ايضا ظن انحصار طريق العلم فى الحواس لا العلم به لان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون كون غير المحسوس معلوما تدبر (قوله والمهندسون انكروا افادة العلم فى الالهيات) دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط

متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد اومادى

واحوالهما ويدل عليه ماقالوا ان النظر انما يفيد اليقين فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسعة متسقة لايقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحمل الالهيات على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت من مسائلها اومن مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية ﴿ **قوله** بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته ﴾ اى اقربها اتصالا ومناسبة كما فى شرح المقاصد او اولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كما فى شرح المواقف لكن الثانى لاحل الاول وعلى التقديرين فحكمهم بافادته فى الهندسيات والحسابيات قرينة واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوعى الهندسة والحساب اعنى الكم والعدد من حيث احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثانى فظاهر لانهما اولى بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة مما عداهما عندهم واما على الاول فلان المراد بالمناسبة هى المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومدارها على كون الشئ محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار او منطبقا عليه مشاركا له فى الحكم كالعدد لامحسوسا بعيدا كالارض بجملتها والافلاك ولاغير محسوس ولا مشارك له فى الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان الشخص المختص به الذى يعبر كل احد بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان الجسم سواء كان عينه او جزءه او عرضا حالا فيه او جوهرا مجردا متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام كيوم الاحد فانها انما تصح على القول بالهيكل ﴿ **قوله** وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر الى آخره ﴾ اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد اومادى يعنى انها غير متصورة بكنهها لا بداهة ولا بالنظر وكذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر اذ قد اختلف الاقوام فى انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لايتجزى فى القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متدافعة متعارضة ولم يتقرر شئ منها سالما على النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة الوجود ايضا فان وجودها بديهى لاخلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لايقال لاكلام ههنا يتعلق بالتصور وانما الكلام فى ان النظر لايفيد التصديق اليقينى فلاوجه للتعرض للتصور بالكنه لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم الاول وماذكره الشارح دليلهم الثانى المبنى على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مستلزما لما زعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفى على بعض واورد على الشريف ههنا بان وجودها ايضا غير معلوم

وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فماظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى

عندهم واعجب من ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل الثانى غير المستدل بالدليل الاول ولم يدر ان التعرض بعدم التصور بالكنه فى الدليل الثانى مستدرك بلاطائل حينئذ ﴿قوله وقد تعارضت الى آخره﴾ معطوفة على قوله وهى غير معلومة عطف علة على المعلول اى اذ قد تعارضت فى شانها الادلة والمناقضات وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه وتلخيص استدلالهم ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف احواله على الانسان بحيث لايقع فيها اختلاف كثير ويزول القليل ويتقرر الامر على شئ وهو موضوع الهندسة والحساب والنظر يفيد اليقين فى هذا القسم وقسم بخلافه ولايفيده النظر فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهى غير معلومة بالضرورة والا لما كثر فيها الخلاف وماتعارضت الادلة والاسئلة على وجه لم يرتفع اصلا ولم يتقرر الامر فى شئ من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم فى تحقيقها ولذا فرع عليه عجزهم عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الآتى من الشارح بجريانه فى الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبية بالادنى على الاعلى لاقياس فقهى كما اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن تمسكهم بقياس فقهى مفيد للظن ﴿قوله قلت ضعف هذا الدليل لايخفى﴾ لانه ممنوع بوجوه ❁ اما اولا فلان عدم معلومية الهوية بالفعل ممنوع فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان تكون معلومة لبعضهم بالنظر وماذكرتم من كثرة الاختلاف لايستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار بل غاية ماتستلزمه ان تميز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه ❁ واما ثانيا فلو سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نسلم انه يلزم منه ان لايكون الابعد معلوما وانما يلزم ذلك لوكان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك والبعد لعسرة وذلك ممنوع اذ قد يكون الامر بالعكس كما يشاهد فى البصر كما اشار اليه فى بعض النسخ حيث قال قريبا من عين المدرك بمعنى داته لكن فى العين ابهام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلا نسلم انه يلزم من عدم العلم بالاسهل عدم العلم بماليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع ليس فى غيره ويتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها فى اعتقاد المستدل لافى زعم المعارض والتعارض الاول ممنوع وعلى الثانى انه انما يصح لوكان الاقرب بمعنى الاقرب اتصالا

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفانه) قال السيد الشريف هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا القياس الفقهى

(قوله فماظنك باحوال الصانع وصفاته) قال السيد الشريف قدس سره هذ من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لامن القياس الفقهى كما يرى (قوله بالاليق والاحرى) اى بذاته وصفاته وافعاله

(قوله لايستلزم سهولة الخ) كما ان قرب المبصر الى البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل يوجب عدمه (قوله فلا يلزم من عدم ادراكه الخ) لجواز اختصاص الاقرب بمانع عنه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب رفع المانع ويحصل ادراك الابعد ولو بعسر (قوله لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) والحسابيات وهم لا يقولون به وذلك لانه مدار الدليل على التنبيه بعدم حصول العلم بالهوية القريبة للانسان على عدم حصوله بما هو ابعد منه والالهيات والهندسيات سيان فى كونهما ابعد للانسان من هويته ولا مدخل فيه لكثرة الخلاف وقلتها

(قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم) لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل يثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا وفى الالهيات اشكل ولا نزاع فيه انما النزاع فى كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم (قوله وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه) كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المتأملون ان عدم ادراكه تعالى لاجل كونه اقرب الينا (قوله فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا) لجواز ان يكون عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب دفع المانع ولا يكون للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات) وذلك لان مدار هذا الدليل على ما مر التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوالها التى هى ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفى على بعض الناظرين

لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم

لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثانى بدليل اثبات القرب لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متصلة بالانسان ويندفع بأنه مبنى على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح فى دليلهم الظنى والحق ان يقال الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال فيجوز ان لا يكون الاول معلوما فى شئ والثانى معلوما فى الواجب تعالى ولك ان تحمل مراد الشارح على هذا (**قوله** على ان هذا الدليل) الذى هو عبارة عن ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم باحوال ما هو ابعد منه (لو تم الى آخره) يعنى انه جار فى احوال الكم والعدد لانهما ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح فى هذا الجريان قوله وقد تعارضت الادلة الى اخره لان ذلك القول ذليل عدم العلم بالهوية لا جزء من الدليل مع ان جعله جزأ من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان عدم العلم باحوال الاقرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة من غير سلامة شئ منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد باختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشئ يزداد الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزأ من الدليل بدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف فى الهندسيات ليس مثل الخلاف فى الالهيات فان بعض المسائل الهندسية لم تحقق فيه خلاف اصلا وفى بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس فى هذه المثابة فى الكثرة انتهى لم تحه على الشارح ما قدمنا (**قوله** وذهب الاسماعيلية الى آخره) فرقة من الشيعة وسموا بالباطنية لزعمهم بان المنحى باطن

الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة

الكتابات دون ظاهره والمسمون بالملاحدة لان الملحد هو من عدل عن دين الله تعالى وهم القائلون بان النظر وحده لايفيد اليقين فى الالهيات خاصة بل يحتاج النظر فى الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عندالله تعالى واوردعليهم بان حصول اليقين حينئذ موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضالزم الدور والافقد كفى النظر فيه عندكم وبانه لولم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم آخر ويتسلسل واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل منها صدقه فلادور ولا كفاية وعن الثانى بان النظر الغير الكافى نظر غير المعلم لانظر المعلم لكونه مؤيدا من عندالله تعالى ولوسلم احتياجه ايضا الى معلم فيجوز انتهاء معلمه الى النبى عليه السلام العالم بالوحى فلاتسلسل (**قوله** مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله) اى فى معرفة ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اى مماله ان يحصى كما قالوا فى قول ابن الحاجب لانها اما ان تدل الخ او مبنى على تضمين معنى الابعد اى ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائى وهو ان يقال لو كفى النظر فى الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر من معرفة الذات والصفات لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فهو ممنوع فى وجوده تعالى اذ قلما يجوز العقل ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك بل انما اكثر الخلاف فى ان الواجب واحد او متعدد وفى انه مجرد عن المادة لافى حيز ولافى جهة او جسم فى حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف الكثير فى مجموع المسائل فمسلم لكن مابال النظر الصحيح فى انه لايفيد العلم بلا معلم فى مسئلة قل الخلاف فيها الثانى ان كثرة الخلاف واقعة فى مسائل الطبيعيات ايضا فمابالها انه يفيد العلم فى الطبيعيات بلا معلم معصوم دون الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف فى كل مسئلة اويدعون بعض النظر الصحيح لايكفى فى مسئلة الهية كثر فيها الخلاف فى مقابلة قول اهل الحق كل نظر صحيح فى القطعيات يفيده بلا معلم سواء فى الالهيات اوفى غيرها ويمكن دفع الثانى بان فى دليلهم هذا مقدمة مطوية هى كون الالهيات اصعب العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثانى (**قوله** وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة) اى سهلة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا اى فوالله لان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم التى لايكتفى فيها الا باليقين اولى بحالهم اى فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم فى الالهيات التى هى اصعب العلوم تحصيلا بالطريق الاولى والتوكيد بالقسم وبالجملة الاسمية لرد منكرى الاحتياج ويتجه على دليلهم هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لاالى المعلم المعين المعصوم فلايتم التقريب الا انهم

كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لوكان دليلا على عدم العلم به لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (فلا حاجة الى المعلم)

زعموا انحصار العالم بالالهيات فى امامهم المعصوم والمتعلم منه (**قوله** قلت هذا الى آخره) اى كل من كثرة الاختلاف والاحتياج فى العلوم الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين معا لا عن الثانى فقط كما وهم لان العلاوة الآتية المتعلقة بالاول يأباه ومآل الجواب عن الاول على ما فى المواقف الى العسر ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المصنف هناك اما عن دليلهم الاول فهو ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته ان يستلزم صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهى توجب عسر الحصول لا امتناعه واما عن دليلهم الثانى فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع بدونه فممنوع اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض المسائل الالهية لبعض الناس بلا معلم لا يقال لا دليل فى كلامهم على ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم فى مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شئ من النظر بمفيد له بلا معلم دائما على ان يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال (**قوله** على ان كثرة الاختلاف الى آخره) يعنى ان الدليل الاول جار فى محل النزاع الذى هو احتياج النظر الى المعلم فى الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق الاربع مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان ممنوع لما عرفت من المقدمة المطوية فى دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثانى واما ثانيا فلو سلم الجريان فالتخلف ممنوع سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من الالهيات لكونه فى قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما الثانى فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم اولا يدعون فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما اورد عليهم بان العلم بهذا الحكم لوكان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض (قال المصنف فلا حاجة الى المعلم) اى المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة

(قوله لدل الاختلاف) يعنى لوكان اختلاف الكثيرين فى شئ دالا على عدم حصول العلم لواحد منهم بذلك الشئ لكان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم وعدمه دالا على عدم علمهم بالاحتياج اليه مع انهم قاطعون به

(قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع) اى ما ذكرنا من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف الكثير فى معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى هو المتنازع فيه (قوله لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به) يعنى انهم اختلفوا فى الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا فى معرفة الله تعالى فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين فى شئ دالا على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشئ كما قالوا فى معرفة الله تعالى كان الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا اليه فى المعارف الالهيه هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام على مالا يخفى على ذوى الافهام

(قوله لانا نعلم ضرورة الخ) مبنى على ان افادة النظر معلومة بالضرورة وان كان نفس الافادة منقسمة الى ماهو بالضرورة كالشكل الاول والقياس الاستثنائى والى ماهو بالنظر كسائر الاشكال والاقيسة وكون العلم بالافادة ضروريا او نظريا لاينافى نظرية الافادة بنفسها اوضروريتها فان الافادة حصول العلم بالنتيجة من العلم بالمقدمات مثلا وهو يتفاوت الى ضرورى ونظرى يحصل منه بالفكر فجاز ان يكون الافادة بطريق النظر ويكون العلم بالافادة ضروريا وبالعكس ولايلزم منه الدور لامكان اثبات الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بنظر مخصوص ويكون العلم بافادته ضروريا مع نظرية الكلية وتوقف العلم بافادته على العلم بافادة الكلية غير مسلم نعم يستلزم العلم بالكلية العلم بالجزئية واما التوقيف فكلا والحكم السارى من الكلية الى افراد موضوعها بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هو الافادة دون الافادة بالنظر فلايلزم اثبات الشئ بنفسه وقد وقع فى هذا المقام فى المواقف وغير من كتب الكلام خبط فى البيان وخلط للمرام لان صدر كلامهم كان مبنيا على كون المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مفيد نظرية ثم دل بيانهم الى المقدمة القائلة ان كل نظر صحيح مقيد بالنظر بمعنى ان افادته ثابتة بالنظر حتى لزم عليهم اثبات افادة النظر بافادة النظر فتمحلوا فى التفصى عنه بانا نثبت القضية الكلية بقضية شخصية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤجد بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فاللازم اثبات حكم النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث حصول ذاته فان الحكم وان كان بديهيا مشروط تصور الطرفين وتصور شئ من حيث كونه نظريا غير تصوره من حيث ذاته فنقول مثلا النتيجة فى نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لماهو (قطعا) حق قطعا وكل ما كان كذلك فهو قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فانه لامعنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة هذا كلامهم ومن البين انه انما يلزم اثبات افادة النظر بافادة النظر من ثبوت افادة كل نظر بالنظر فيحتاج الى تمحل الجواب بانا نثبت الكلية بشخصية ذات جهتين يكون من جهة مثبتا على بناء الفاعل ومن جهة اخرى مثبتا على بناء المفعول مع كون غير تام لان الكلية لما تضمنت الحكم بان الشخصية لاتفيد الا بالنظر لايتصور افادتها بالضرورة وبغيرها والا لم تصدق الكلية

لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا

بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق ان ينص على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق بسياق كلام الشارح فيما بعد ولايتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة والنار مما لاسبيل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفى الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم فى مثل الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام فى المعارف الآلهية المتعلقة بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بيوم الآخرة من ضروريات الدين فافهم (قوله لانا نعلم ضرورة الى آخره) الظاهر انه تعليل النفى الاحتياج لالتفرعه ولزومه لما سبق فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ماسبق من المصنف ولايصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى ولامخلص الا بان يكون تعليلا للجزء السلبى من الحصر فى الكلام السابق وانما أخره الى هذا المقام ليكون كلام المصنف مع هذا التنبيه او الدليل معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب فى الرد عليهم على مافى المواقف وشرحه حيث قالا والمعتمد فى الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة

وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة

قطعا كقولنا العالم ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العالم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى الضرورة في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة الى دفع ما اورده المخالفون على اهل الحق بان هذا الحكم الكلي لو ثبت عندكم يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجابوا عنه تارة باختيار البداهة بناء على جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالقادحين في البديهيات وتارة باختيار النظرية بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئي لجواز ان يكون افادة البعض وحده بديهية كقولنا كل للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع النظر عن كونه من افراد النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات هو وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المصنف الضرورة في نتيجة هذا القول تدل على انه اختار الشق الاول كالامام الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما الشارح فلما لم يدع الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم ان العالم محدث الى آخره فيحتمل ان يختار في دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ويحتمل ان يختار الشق الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه بقي الكلام في ان بداهة افادة هذا النظر الجزئي وامثاله من الجزئيات لكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الامن قبيل الاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب فيضان الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة له متماثلة الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنسا او مافي حكمه مما كان افراده متجانسة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل غير التمساح لجواز ان ينضم الى الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الاعلى كالتمساح وصور الاقيسة الكاملة اي معلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع حقيقية متماثلة الافراد لا اضافية متجانسة الافراد فمشاهدة افادة الجزئيات الكثيرة توجب فيضان العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة او كسبا فلا اشكال وبهذا يتبين مواقع الاستقراء الناقص (قوله وهم وان سلموا) لا يخفى ان الظاهر منه انه ايراد على المصنف والاصحاب بان ذلك اوجه المعتمد لم يقع في مقابلتهم لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يسلمونه وينكرون كون العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الآخرة ويقولون انما يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول

(قوله وان سلموا حصول العلم بدون المعلم الخ) لان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الى يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان عليه السلام يقبل قولهم فما ذكرنا من الدليل وهو قولنا الا انا نعلم بالضرورة الخ لا يصير حجة على هذا

مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد تجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث

الاشاعرة انه لا يعتبر شرعا مالم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح فى الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما لاماذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون ذلك حكم من غير دليل لان اهل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل ناقد المحصل اوعلى سبيل ان يكون مذهب بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة مالم يأخذ من المعلم قلنا الى آخره (**قوله** قلنا كفى بصاحب الشرع معلما الى آخره) والدليل القاطع على هذه الكفاية المتيقنة الاجماع القطعى المنعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنجاة على الجزم بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما ثبتت عند الناس بمعجزات باهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها لامامهم لوجب عليه ان يدعوا الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا الملزوم (قال المصنف وعلى ان للعالم صانعا) اى موجدا (قديما لم يزل) فى الماضى (ولا يزال) فى الآتى صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذى هو اطلاق القديم فى اللغة على معنى العتيق الذى لا يدرى اوله كالبناء القديم ولا يلزم منه القدم بالمعنى المراد فالاولى لما يزل الا ان يقال هو متعارف فى الازلية بان تحمل على سلب القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف فى الابدية لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد ههنا الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان تستند اليه الممكنات ابتداء او بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا خالق سواه وللاشارة الى ما ذكرنا قال ههنا او ينتهى الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال فيما بعد فلا بد ان ينتهى الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم من ان يكون واحدا اومتعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة غير بديهى فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهى كل سلسلة منها الى واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفى الخالق سواه والى نفى المثل والشريك ببرهان التوحيد (**قوله** واستدل القوم الى آخره) حاصله ان العالم حادث كما ثبت بالبراهين القاطعة وكل حادث له محدث اى موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية بمعونة بداهة امتناع ترجح الممكن

البعض (قوله قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما) يعنى انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة فى الآخرة مالم يؤخذ من الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج فى هذا الاخذ الى المعلم الذى هو الامام المعصوم بل يكفى لهذا الاخذ المعلم الذى هو النبى عليه السلام صاحب الشرع والامام الذى هو القرآن المأخذ للاحكام والمعارف كلها

بالضرورة فامان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث قديم والاول باطلان فتعين الثالث (واجبا وجود دلذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا

بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير الشئ فى نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعمه المعتزلة فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود منحصر فى القديم والحادث عقلا فان كان قديما ثبت المطلوب اعنى ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وينقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاول لان محالان فثبت الثالث على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث اما ابتداء او بالواسطة والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق فى الثلثة المذكورة لجواز ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزأ ولا بد لنفى كل منها من دليل ايضا حتى يتم المقصود توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل بداهة واحتمال كونه جزأ مندرج فى احتمال القديم او الحادث كما ان احتمال كونه كلا مندرج فى الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فالمنقدح باحتمال الجزء ليس هذا البرهان بل البرهان الذى سبق ذكره فى بحث الحدوث فالايراد عليه بذلك الاحتمال من اشتباه احد البرهانين بالاخر (**قوله** اذ لو لم يكن) اى ذلك الموجد القديم الذى ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار الموجود فى الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجودا فضلا عن كونه موجودا قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثانى محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم فلذا قالوا لا شئ من الممكن بقديم وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقترانى الشرطى ان ذلك الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود كان حادثا محتاجا الى محدث واللازم محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثانى كون منتهى الحوادث كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين. فظهر ان الفاء فى قوله فيحتاج الى محدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم المحذور الثانى مع لزوم الاول والى ان هذا البرهان مبنى على ما عليه جمهور المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض

(قوله فتعين الثالث) وهو الذى ينتهى الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله لان القديم ينافى تاثير فيه عندهم) لما ان علة احتياج عندهم هى الحدوث استقلالا او شرطا او شطرا واورد عليهم بان الصفات الزائدة اماتكون واجبة فيلزم تعدد الواجب واما ان تكون حادثة واجيب عنه تارة بان الاحتياج عندهم على نحوين الاول احتياج فى الوجود من حيث هو وهو احتياج الصفات القديمة ونسبتها الى الذات نسبة الضوء الى الشمس والثانى احتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وهو وجود العالم وما فيه ونسبته الى الصانع نسبة البناء الى البناء واما يجعلون الحدوث علة لهذا النحو واما النحو الاول من الاحتياج فعلته الامكان واخرى بانها ليست آثار الله تعالى وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم مهيته سبحانه فكما ان ذاته غير مجعولة فكذلك لوازمها غير مجعولة الا ترى ان لوازم المهية مجعولة المهية لا بجعل آخر مستأنف فاذا كانت المهية غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة فلا تحتاج الى علة لعدم تساوى طرفى الوجود والعدم فلا تكون لها علة مرجحة ولا محوجة الى العلة وانت خبير بان جعل علة الاحتياج على قسمين مع كونه قولا محدثا لا برهان له يبطله البرهان القائم على علة الاحتياج هى الامكان واما الجواب الثانى فهو ارك منه واشد سخافة فان لوازم المهية الواجبة لا شك انها ليست بواجبة فلا بد ان تكون وجودها من اقتضاء مقتض والمقتضى يجعلها موجودة ثابتة للذات والمفروض انه لا مقتضى غيره جل ذكره فهى موجودة باقتضائه ولا معنى لكونها آثار الله تعالى الا هذا فلا بد من علة الاحتياج والحق ان صفاته تعالى واجبة بالذات فلا تحتاج الى علة ولا تستند الى جاعل ولا يلزم التعدد لكونها غير متغايرة ولا مغايرة له ولا زائدة عليه تعالى على الحقيقة لا بمعنى الذى يتداول احداث الاشعرية (قوله)

فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم

المتكلمين وقد اشاره الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولوجوز التأثير فى القديم وما قيل استدلاله بقوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم ينافى كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر كما اعترف به البعض فليس بشئ لانه تام بمجرد ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل التأثير فيه لزم ان يكون حدثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان يقال الممكن الذى لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم ولا يوجد الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما اولا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة والممتنعة وهى المقدمة التى يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين فى ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه اولاجل امكانه على ان يكون الممكن منحصرا فى افراده الممكنة لا شاملا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب فساد المسلك لا فساد البناء عليه اذ لا بأس فى ان يقال هذا الدليل مبنى على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى

(قوله فيكون حدثا) وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولهذا علل حدوثه بكون القدم منافيا للتأثير بخلاف الدليل الثانى المشار اليه فى قوله ولوجوز التأثير فى القديم فلا بد ان ينتهى الخ فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هى الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة لاثبات وجود الواجب الى قوله فيكون حادثا (قوله لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم) وذلك لان التأثير فى القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال تحصيل الحاصل الذى لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل

(قوله فيحتاج الى محدث) فان واجبا لذاته فهو المدعى فان كان ممكنا ننقل الكلام الى علة حدوثه وهلم جرا ولابد ان ينتهى الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فقوله دفعا للدور والتسلسل على كلا التقديرين على ماينبئ عنه قوله ايضا فهذا اشارة الى مسلك الحدوث والثانى الى مسلك الامكان ولك ان تقول فلا يكون منتهى المحدثات وهو خلف وبالجملة سواء جوزنا التأثير فى القديم ام لا يلزم ان يكون مافرضناه صانعا للعالم من جملة العالم مع انتهاء السلسلة الى واجب الوجود الذى هو المدعى (قوله ولو جوز التأثير فى القديم) على ماذهب اليه الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم بعض اجزاء العالم واعلم ان المتكلمين استدلوا اولا على حدوث العالم بجميع اجزائه بان ماسوى البارى تعالى اما اعراض او جواهر فردات او اجسام ولا رابع وكل منها حادث اما الاعراض فحدوث بعضها بالعيان كالحركة بعد السكون وبعضها بالبيان كما فى السكون السابق فان القدم ينافى العدم واما الاخيران فلانهما لا يخلو عن الحوادث بل عن خصوص الحركة والسكون وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لاستحالة قدم الحادث ثم بنوا على ذلك ثانيا اثبات الصانع القديم المحدث له وبينوا ذلك بانه ثبت حدوث العالم وكل حادث لابد له من محدث وليس ماوراء جميع الحوادث موجود الا القديم وجعلوا علة الاحتياج هى الحدوث وهو امر آنى فلزم عليهم استغناء الحادث عن المحدث بعد الوجود وعن هذا قالوا نسبة العالم الى الصانع نسبة البناء الى البانى والله سبحانه يقول والله الغنى وانتم الفقراء وايها الناس انتم الفقراء الى الله والله ﴿٢٢٩﴾ هو الغنى ولما كان هذا شنيعا جدا مخالفا للشرع والعقل اضطروا الى القول بعدم بقاء الاعراض ليتمكنوا من القول بانه وان كان مستغنيا عن الصانع فى ذاته لكنه محتاج اليه فى اوصافه وايدوا ذلك بما وقع فى عبارة بعض الفقهاء فى مقام التعليل من قولهم لانه عرض لا يبقى وانما كان

فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور

(قوله ولو جوز التأثير فى القديم) ان يقال فى دفع ماأورده جمهور المتكلمين لانسلم ان التأثير فى القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا وتحقيقه ماذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى الا فى آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والامكان وجود الحادث حال البقاء برجحان

مرادهم من التوصيف التخصيص لكون كلامه فى القسم الغير الباقى منه كالعلوم والادراكات والقصود والحركات لا الحكم الكلى بحيث يعم الطبيعة العرضية ولما ثبت وجود القديم وهو مختار فى فعله حى عالم قادر والا لزم قدم العالم وقد ثبت حدوثه ثم استدلوا على التوحيد ثالثا بانه لو تعددت الالهية يمكن التخالف بينهما فى ممكن كحركة زيد وسكونه فاما ان يقع مراد الجميع فيلزم اجتماع الضدين اولا يقع شئ من المرادين فيلزم ارتفاع مثل الحركة والسكون مع عجزهما او عجز احدهما وعلى هذا المنوال استدلالهم على المطالب فى كل وكلها واه على النهاية اما المسئلة الاولى فلان انحصار اجزاء العالم فى الثلاثة مبنى على نفى ماأثبته السلف واعاظم الائمة من غير اقامة بينة ونصب حجة بل مايقوم مقام الشبهة او ينبعث بالريبة ولاسلف لهم فى ذلك فان القول بجسمية الجواهر القدسية انما اخترعه النظام من قدماء المعتزلة وقد قام البرهان على بطلانه قياما لامرد له ثم كون السكون من الاعراض مبنى على كونه امرا وجوديا مضادا للحركة كما ذهب اليه المتكلمون وعبروا عنه بكونان فى آنين فى مكان واحد فتوجه عليهم من ذلك اشكالات

(قوله فيحتاج الى محدث) فلا يكون منتهى الحدثات وقد انتهى اليها منتهيها هذا خلف (قوله ولو جوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا) يعنى ان لنا فى اثبات وجوب وجود الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون الصانع القديم ممكنا واثر الشئ وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشئ الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ماذهب اليه الحكماء تمسكنا بالشئ الثانى من غير حاجة الى الاول

= اوجبت عليهم التورط فى المناقضات والتخبط خبط العشوات وانما وقعوا فيها لتمرنهم على انكار الحق ومعاداة الحكمة ومخاصمة العقل ومن البين كالاس والظاهر كالشمس ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليست من حصص الوجود المطلق والحق ان السكون عدم ملكة للحركة فمنافاة القدم للعدم لا يستلزم حدوثه كما ان وجود الحوادث كلها لا يستلزم حدوث الاعدام السابقة عليها ثم ان كان مرادهم حدوث جزئيات الحركة فهو لا يسمن ولا يغني من جوع وخصمهم لا ينكر ذلك وان كان حدوث الطبيعة المستمرة فليس لهم الى دعوى ذلك سبيل واما الكبرى فلا يكاد تتم لان عدم الخلو من الحوادث انما يستلزم الحدوث ان لو كان القدم عبارة عن الوجود فى زمان معين بل القديم بالمعنى المتنازع فيه هو الموجود فى ازمنة غير متناهية فان الخصم يقول ان الافلاك قديمة بمعنى انها موجودة فى ازمنة غير متناهية متحركة على الدوام غير خالية عن الحركة فى آن وقيل كل حركة حركات لا يتناهى كذلك كلامهم فى دعوى كل ما قدموه من الاجسام واما المسئلة الثانية فاحتياج الحادث الى محدث وكون علة الاحتياج هى الحدوث ليست ببرهنة ولا ضرورية فدعويهم غير مسموعة ولا معقولة وانما وقعوا فى هذا الغلط بما رأوا فى عبارة بعض الائمة من الفقهاء ان الانسان اذا نظر فى نفسه او فى غيره يجد آثار الحدوث ظاهرة فيعلم انه لا بد له من محدث وكلامه انما هو ان فى الحدوث علة للعلم بالاحتياج الى العلة بدليل يفيده وهؤلاء جعلوه علة لنفس الاحتياج والعلم بالاحتياج ضروريا وليس الامر كذلك ومن جعل الامكان علة الاحتياج حصر المفهوم اولا الى ثلاثة حصرا عقليا قطعيا فحصل له ان الممكن ما لا يقتضى وجوده ولا عدمه وذلك القدر لا يعطى ان الممكن يحتاج الى العلة البتة فضم الى ذلك نفى الاولية الذاتية فاستفاد منه ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه مساويا ومن المعلوم بالضرورة ان المساوى بما هو مساو يحتاج فى الرجحان الى غيره اتى للمتكلمين مثل ذلك البيان بل كون الحدوث علة الاحتياج او كل ما بنوا عليه باطل بالضرورة والممكن محتاج الا الواجب دائما وفى كل احواله واوصافه ومن كل جهة فعلية وحيثية وجودية ثم المستند الى الموجب القديم انما يلزم ان يكون قديما ان لو كان استناده عليه بالذات من غير واسطة واما المسئلة الثالثة فامكان التخالف ممنوع وكون الحركة والسكون فى نفسهما امرا ممكنا لا يستلزم ذلك لم لا يجوز ان يكون المقتضى الذات الالهية التوافق لبرأتها عن الشرور والفساد فان قيل فان كفى قدرة كل منها يلزم التوارد والا فالعجز وهو محال قلت ممنوع وانما يلزم التوارد على تقدير كفاية كل منها لم لا يجوز ان يكون كل منها علة ناقصة يحصل من المجموع الكفاية وانى يثبت لهم ان العجز والنقص ينافى الالوهية والقدم ووجوب الوجود ومتى فصلوه وباى دليل حصلوه وانما حاصل هذا الدليل بعد تلخيصه وتشييد مقدماته بالقواعد الحكمية والبراهين النظرية افادة التوحيد بحصر الخالقية على ما حمل عليه الشارح فيما سيجئ واما قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فله بطون محكمة وظواهر متقنة واطوار تعلو عن آراء المتكلمين واهل الاهواء ونحن بحمد الله سبحانه نعتقد حدوث العالم بجميع اجزائه ووحدة صانعه وباريه واتصافه بجميع صفات الكمال ونزاهته عن صفات المخلوقين فى كل حال ونثبت ذلك بالبراهين العقلية والدلائل القاطعة النقلية لكن لا على الوجه الذى يتجمجم به اهل الكلام وعلى النحو الذى نوهوه ولا نجرى على الطريق الذى وردت به الشريعة ونطق به الكتاب والسنة ومضى عليه الجماعة من اعيان الصحابة واخيار التابعين واعلام الفقهاء والائمة الراسخين فى العلم الراشدين ولا نعادى الحكماء واهل المعرفة ولا نخاصم العقل والحكمة ولا نرد ما شيدوه بالبرهان بمجرد العصبية والعدوان على ما هو ديدن اهل الكلام والمتفلسفة وانما شاع مقالتهم الفاغة مع تناهى وهنها وغاية ضعفها واباءها عن الحق وبعدها عن الصحة لانهم اظهروها فى معرض النصرة للحق واهله وطريقة السنة والجماعة والذب عنهم والنضال عن عقيدتهم وليسوا الا صدقاء جهلة مضرتهم فى الدين اكثر من مضرة العدو العاقل بل هم فى الحقيقة اعداؤهم ولنا فى مسئلة حدوث العالم وما يتعلق بها ويناسبه

الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضرورى البطلان بل لابد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى الاول قالوا يجوز ان يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير فى الحادث حال البقاء وعلى المعنى الثانى قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى ﴿ على كل شئ قدير ﴾ وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران يعنى ان مدلول الاية مشروطة عامة قائلة بان كل شئ مقدور اى حاصل بتأثير القدرة مادام شيئا وكما ان الحادث حال حدوثه شئ موجود فكذا حال بقائه شئ موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير فى القديم ومنع الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا ابدل تلك الكبرى بقولنا وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والالدار او تسلسل فيثبت كونه واجب الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الواقع الى العلة هو الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لامسلك الحكماء فى اثبات الواجب لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لابد من الانتهاء الى الواجب ايضا لايقال التأثير فى القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لامختارا بناء على ماذكروه من ان القديم لايستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهورى المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون فى هذا الدليل وكيف يكون البرهان المبنى على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلك المتكلمين فى اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبنى على ماسيجئ منه وصرح به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لابالاختيار بل لابد مع ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هى الامكان الشامل للصفات القديمة والحوادث لاالحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته الذاتية لاينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار بالنسبة اليها قطعا ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث مطلقا التى لايصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلااشكال فى تجويز المتكلمين التأثير فى القديم بالمعنى الثانى ولافى بناء برهانهم على مسلك الامكان واختيار مسلك الحدوث فى اثبات الصانع لايوجب اختيار فى اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لايكون تعليق الحكم على المشتق لعلية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل حادث الى محدث لاجل امكانه لالاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان ولك ان تحمل مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بتبديل كل من الصغرى والكبرى بل على اثباته بكل من المسلكين ولم يتعرض بدعوى امتناع العدم لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلها

مقالة مفردة من نظر فيها النظر منصف متبصر تبين عنده ان البيان قد بلغ الامد الاقصى وهو غير مقصر وقد كشفت عنه الغطاء وميزت الصواب عن الخطاء بارع باهر غير عاجز كشفا لايحوم حوله منعط ولا حاجز والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) اعلم اولا انهم اختلفوا فى ان وجود الموجود عين ذاته او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعرى الى انه عين الذات فى الكل اى فى الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد فى الكل والحكماء الى انه عين الذات فى الواجب وزائد فى الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهى التى ينضم اليها الوجود والعدم فى الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما فى الواقع ليلزم ارتفاع النقيضين فيتجه على الاشعرى ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هى هى ولا يمكن ذلك التساوى مع العينية او الجزئية بل لا بد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية وهذا قطعى لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعرى من الذات هو الهوية بمعنى ليس فى الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة هى هوية الموجود لا الماهية من حيث هى هى كما هى مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره

(قوله ووجوب الوجود عند المتكلمين الخ) لم يذهب احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين الى ان وجود الواجب سبحانه وتعالى عما يصفون غير ذاته وانما احدثه المعروف بفخر الدين بن الخطيب الرازى من المتفلسفة ولم يمكنه نسبته الى الشعرى لنصه على خلافه فنسبه الى جمهور المتكلمين وقرره مذهبا لهم فتلقاه منه اتباعه الاعلام وجروا على منهاجه وتعلق فى مناسجه كثير من الازكياء الاعلام الا من عصمه الله تعالى منهم وقليل ما هم وذلك انه نظر فى ادلة العلماء والحكماء فى اشتراك الوجود وحصلها وحكم بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء ورأى ان وجود الممكنات عارض لمهيتها فاستفاد منه ان وجود الواجب ايضا عارض لمهيته زائد على ذاته وزعم انه ان لم يجعله عارضا لمهيته تعالى عنه لزمه اما ان لا يكون مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظى وكلاهما خلف عنده فلما تعلق ذلك على وهمه وظن ببطلان خلافه اضافه الى جمهور المتكلمين صونا لهم من ان ينتمى اليهم الجهالة ويغرى عليهم الغواية والضلالة على ما هو ديدنه فى كل ما وقع عليه من ورطات الغلط والخسارة ولم يدر ان الوجود يحمل بالتشكيك حملا بالاشتقاق على افراده به اولى على ان يكون مقتضى ذاته بمعنى ان ذاته بذاته منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم وعلى بعضها باقتضاء علة ما لذلك وبالاقدمية بان يكون اتصاف بعض افراده به علة لاتصاف بعضها ولا يقع بالاشتراك اللفظى ووقوع العين على معانيه ولا بالتواطى على السوية كوقوع الانسان على اشخاصه فالموجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه اهل الحق ولا يلزم منه التساوى فى الحمل والصدق (قوله وطائفة من محقق المتكلمين الخ) وهو مذهب ﴿الوجود﴾ الأئمة الحنفية ايضا على ما صرح به فى غير واحد من الكتب ومذهب الصوفية الصفية قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الوجوب بالذات تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم والواجب لذاته ما يجب ان تحقق حقيقة بلا مدخل من شئ وقال فى موضع آخر ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فممتنع او لا فممكن ثم قال لكنا معاشر الحنفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولا ذات للممسوح لا سيما الممتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان تحقق بلا مدخل من الغير فواجب والا فان وجب عدمه بنفس المفهوم فممتنع والا فممكن انتهى كلامه

(قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده) فان المعلول يجب عند تحقق علته التامة

الوجود الذهنى فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضها فى الخارج وهو محال
ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ فى الخارج فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات
موجودة قبل عروض الوجود لها فيلزم تقدم الذات على نفسها الوجود واما ان
يعرضه فى الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهنى عنده فاذا لم يكن
عارضا لها فى الخارج ولا فى الذهن فلا يكون وصفا زائدا فى نفس الامر فيكون عين
الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه
المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات فى الكل مع انكارهم الوجود
الذهنى فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا على
انكار الوجود الذهنى لان المنكرين للوجود الذهنى لا ينكرون وجود الامور
الاعتبارية فى نفس الامر فى ضمن الوجود العقلى فمحل نظر ظاهر لان الوجود
فى نفس الامر منحصر فى الوجود الخارجى والذهنى ليس له قسم آخر يسمى بالوجود
العقلى دون الوجود الذهنى نعم يلزمهم القول بالوجود الذهنى من حيث لا يشعرون
او القول بعروض الوجود للماهيات فى الخارج كما لا يخفى ثم القائلون بزيادة الوجود
فى الكل او فى الممكن اختلفوا فى انه وصف حقيقى موجود فى الخارج او اعتبارى
لا وجود له الا فى الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه كان
موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة
الغير المتناهية والا لكان كل وجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا الثانى ويقولوا
وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه
مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه
لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما فى الواجب او من غيره كما
فى الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود
الخاص عندهم الاتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود الخارجى لا
يعرض المعدوم فى الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية فى الخارج وهو باطل
لما عرفت ولذا ذهب الفارابى وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء والمتكلمين
القائلين بالوجود الذهنى الى الثانى ولا يعرض الماهية الا فى الذهن فيكون معقولا
ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهنى فعلى هذا يتجه على الاشعرى بعد ذلك ان عدم
تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارجى لا يقتضى ان يكون هوية الوجود
فى الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر
لجواز صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه
مواطأة وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود على

كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا

مافى شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد فى الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين لا اعم من الاشعرى ولفظ العلة للدلالة على ان الوجود عندهم مغاير بالماهية للذات الموصوفة به لامتناع علية الشئ لنفسه ولا دلالة فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا فى الخارج كما ذهب اليه اكثر المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به فى كتبه وصرح به المحققون (قوله كونه عين وجوده الخ) لا يخفى ان الضميرين عائدان الى الذات من حيث هى هى كما هى مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم حمل الذات على الهوية التى هى الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون الذات من حيث هى عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين فى الكل ان يكون الممكن واجب الوجود وبطلانه غنى عن البيان فمدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين بانه عين فى الكل كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من حيث هى هى ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغنى عن الغير فلا اشكال وفى اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل وفى حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه (قوله ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا) فى هذا التحرير اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان يحتاج الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى والصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها عن الموضوع الذى هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته فى الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره تصريح بما علم ضمنا للاشارة الى ان بعض افراد الوجود مخالف للبواقى فى امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقى قائمة بالغير وثانيهما ان ذلك الفرد موجود حقيقى غير منتزع

(قوله ومعنى ذلك) اى ليس معناه اتحادهما فى المفهوم ولا حمل الوجود عليه بالحمل الاولى ضرورة ان الوجود امر اعتبارى لا يتصور اتحاده بامر حقيقى فكيف بالقيوم الحق الواجب بالذات الغنى المطلق

قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر امرا يشترك فيه الجميع وبه تمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما تخصص فى الممكنات بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية

عن الغير والبواقى امور اعتبارية منتزعة من الغير وهذا الكلام منه مبنى على ان المراد من الوجود معنى مبدأ الآثار الخارجية لا معنى الكون فى الاعيان كما سيجئ وما قيل قوله قائما بذاته احترازعن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن افراده الحقيقية ففيه انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب فرد حقيقى للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل وايضا افراده الحقيقية فى الممكنات هى الحصص من الكون اعنى الاكوان المخصوصة القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمله على معنى الكون فمع انه خلاف ما يرتضيه الشارح ليس فى الواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون فى الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه فى الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المصنف وغيره من المحققين وغرض الشارح ههنا وفى حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع جميع ما اوردوه وذلك لا يتيسر الا بان لا يكون فى الواجب حصة من الكون فى الواقع وان افراده الحقيقية فى الممكنات هى تلك الحصص لا امور اخر وراءها ويدل على ذلك ما ذكره فى حاشية التجريد كما ستقف عليه (قوله وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة) اى الماهيات التى يترتب عليها الآثار الخارجية فى بادى النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية فى الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود فى بادى النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ المراد ان العقل بضرب من التحليل يفصل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة فى الخارج على ان يكون الوجود المنتزع فى بادى النظر زائدا فى الكل ولذا قال (امرا يشترك الجميع فيه) اى ثبوت ذلك الامر المشترك (يمتاز) تلك الموجودات (عن المعدومات) التى لم يثبت ذلك الامر لها (وهو) اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات (الوجود المطلق) بمعنى الكون فى الاعيان المشترك فى بادى النظر (وانما تخصص فى الممكنات) اى انما يكون فردا خاصا فيها (بالاضافة الى الماهيات التى ينتزع) ذلك الوجود المطلق (منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية) اى بحيث ينتزع منها

(قوله وتفصيل ذلك) حاصله ان انتزاع الوجود عن كل موجود واتحاد المفهوم المنتزع من الجميع يعطى وحدة المنشأ فيصدق الوجود بالاشتقاق على هذا المنشأ بالذات على ان يكون مصداق الحمل ومطابق الحكم ومناط الصدق ذاته بذاته من غير اعتبار امر خارج عنه وملاحظة حيثية زائدة عليه فهذا المنشأ هو الواجب الوجود ويصدق مفهوم الموجود على سائر الموجودات من حيث الاستناد اليه على ان يكون الحيثية تعليلية لا تقييدية وبالجملة ليس فى الواقع الا نفس الشئ وذاته فالعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويحمل عليه الموجود فهناك امور ثلاثة الاول الوجود المنتزع اى صيرورة الماهية فى ظرف ما لا امر منضم فى الخارج او فى الذهن بل هو امر اعتبارى لا وجود له الا فى ظرف الملاحظة ورتبة الحكاية ولا فرد له سوى الحصص الحاصلة بالاضافة الى الموجودات والثانى المنتزع عنه وهو نفس الاشياء وربما يطلق عليه اسم الوجود والثالث منشأ الانتزاع وهو فى الواجب عين ذاته وفى الممكن حيثية استناده الى الشئ الذى هو

مستند الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة ﴿ مستندالى وجود ﴾ خاص بمعنى مبدأ الآثار ﴿يكون تخصصه﴾ اى كونه فردا خاصا ممتازا عن جميع ماعداه من افراد الوجود المطلق ﴿بسبب الاضافة الى غيره﴾ اى بالتجرد عن الاضافة ﴿ وهو الوجود الحق الواجب لذاته ﴾ وحاصل كلامه ان العقل فى بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الاعيان وزعم ان للكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب حصة منه فى الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الاثار الخارجية فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الاثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى الكون فى الاعيان ولك ان تحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الاثار الخارجية المشترك فى الواقع بين الكل لا فى مجرد بادى النظر فافهم وفى هذا التفصيل اشارة الى امور ❀ الاول ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعى ومعقول ثان كما ذهب اليه المحققون لا معقول اول كما زعمه اكثر المتكلمين الثانى ان الوجود المطلق مشترك معنوى يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظى كما زعمه الاشعرى ❀ الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة فى الكل كما زعمه الامام الرازى واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل ولا يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف مقتضاها فى افرادها فاما ان يقتضى العروض او اللاعروض او لا يقتضى شيئا منهما والثالث محال والا لاحتياج الواجب فى وجوده الى امر منفصل وكذا الثانى محال والا لكان وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون زائدا فى الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن والعرض توهم عن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك السراج وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما فى وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا فى شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضيا لافراده بناء على ان لا تشكيك فى الذوات والذاتيات واذا كان عرضا عاما لها كان تلك الافراد المتباينة الآثار مختلفة الحقائق لكن الحصر فى قول

الشارح وانما تخصص فى الممكنات بالاضافة الخ يدل على ان وجود الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة فلا احتمال الاختلاف فى الحقيقة فى مثل وجود الجوهر والعرض عنده كما قال شارح المقاصد فللقائل ان يقول فحينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التى هى وجودات الممكنات مع ان شموله للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود المطلق الشامل للكل مفسر بمبدأ الآثار الخارجية وهو الكلى المشكك بين وجود الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لامفسر بالكون فى الاعيان فانه غير مشترك بين الكل فى التحقيق وان كان مشتركا فى بادى النظر اذ لا حصة منه فى الواجب فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات نعم تجه عليه وعلى شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما آثار متباينة فكيف يكونان متماثلين متفقين فى الحقيقة النوعية ❀ الرابع ان لانزاع لاحد فى كون الوجود المطلق زائدا فى الكل ❀ الخامس ان بيان استناد وجود الممكنات الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بانه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه وجودا لا يقتضى كونه موجودا فى الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج فى التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسلب الاضافة الى الغير يقتضى كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لايخفى على اولى النهى فانهم هذا المقام ﴿ **قوله** والبرهان يدل الخ ﴾ لايخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان تخصصه فى الواجب اى كونه فردا خاصا فى الواجب ليس بعارض الاضافة بل بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذى ذكره فى كتبه من ان كل مايغاير الشئ بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتا له بداهة فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد له وتلك العلة فى الممكنات غيرها ولايكون فى الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان ههنا البرهان السابق فى اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لايحتاج فى وجوده الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته اوزائدا عليه لا على استناده الى الاول بخصوصه واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح ﴿ **قوله** مستند الى وجود ﴾ اى الى خاص بمعنى مبدأ الآثار الخارجية الذى هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون فى الاعيان ولفظ الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان ومجاز فى معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار

الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك فى انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا ❁ قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الآثار الخارجيه على الذات الصرف من غير ان يتصف بفرد من افراد الكون فى الواقع (**قوله** فان قلت ان اريد الى آخره) منشأ هذا السؤال ماقدمنا من كون الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الاعيان مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود فى محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه الحقيقى ولذا تعرض فى الشق الثانى بالمعنى المصطلح عندهم ومورده كون القول بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى فان حاصل السؤال اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا لانه اما ان يراد بالوجود الذى ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق المشترك المفسر بالكون فى الاعيان واما ان يراد معنى آخر مصطلح بينهم فان اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصة منه عين ذات الواجب ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منهما ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات لانهما معنيان مصدريان قائمان بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكونان عين ذات الموجود الخارجى القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا متعددة مقارنة للممكنات كما فى شرح المواقف وان اريد الثانى فالقول بكون النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى المشترك او زيادة نفس المشترك فى الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده فى الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص المتخصص بسلب الاضافة الى الغير فالاقتصار ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض قصور (**قوله** قلت المراد الى آخره) جواب باختيار شق ثالث يعنى لاشك ان الوجود المصطلح عندهم هو معنى الكون فى الاعيان بل مطلق الكون سواء فى الاعيان اوفى الاذهان بناء على القول بالوجود الذهنى لامعنى آخر لكنهم لم يريدوا فى قولهم ان الوجود عين الذات فى الواجب معنى الكون ولا معنى آخر مصطلح فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الآثار الخارجية او مطلق الآثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون وذكر مايدل على المعنى المصدرى وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى عين الذات اذ المراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم ههنا الآثار التى تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى

(قوله فلاشك فى انه ليس عين الخ) ممنوع بل معنى كونه عينه ان يكون الذات بذاته بدون اعتبار امر آخر منشأ للانتزاع ومصداق للجعل بالاشتقاق ومعنى كونه غيره ان لا يكون كذلك بل باعتبار امر آخر وحيثية زائدة على الذات لان المعتبر فى المسائل العلوم الحمل بالمواطاة والمنشأ غير صالح لذلك الحمل الا ان الشارح اخذ بالحاصل

(قوله فان قلت ان اريد بالوجود) اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا فلاشك ان هذا المعنى المشترك بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون غير الشى منها فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا فى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب

قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولاشك ان مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال فى حاشية التجريد بعدما نقل اقوال الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هى الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ماقام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا لاستحالة قيام الشئ بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ماهو اعم من يكون نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا قلت معنى الموجود ماقام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشئ بذاته الذى مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لايستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغة فهم لايتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابونصر وابوعلى فى تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لانه شئ موضوع فيه الوجود امابا قتضائه اوباقتضاء غيره ثم ذكر هناك وفى مواضع اخر من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب انصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول فى الواقع كما فى قولنا الشمس مضيئة فان صدق حمل المضئ على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما فى قولنا الضوء مضئ فانه مضئ بذاته لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذى تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر زائد عليه فاذا قلنا الممكن موجود بمعنى كائن فى الاعيان فصدق الموجود عليه بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل لا لخصوصية ذاته من حيث هى هى واذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون للبرهان المشار اليه

بخصوصيـة الواجب من حيث هى هى فالوجود الذى تضمنـه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع منها كما فى الضوء مضئ بخلاف قولنـا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة اذا لم يكن هنـاك حصة من الكون زائدة على ذات الواجب فى الواقع فالوجود الذى تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصـادق فى الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصـة القائمة بالممكنـات وكذا المراد فى قولهم صفات الله تعـالى عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغـايرة مفهوما وماهية عين ذات شئ وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيـات المتخالفـة فى الواقع فقد اتضح امور ❀ الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخـارجية وجودا وعدما ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق او مهما لم يوجد فيه كما فى المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات وان كان وصفا زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع الذى هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا ❀ الثانى ان المراد ما صدق عليـه الوجود لا نفس مفهوم الوجود المطلق الصـادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصـة القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهى فلو كان عين ذات الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد المندرجة فيه ❀ الثالث الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض عام لافراده الحقيقية التى هى الوجودات الخاصة وهى ذات الواجب والاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات اعنى الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان لا لامور آخر وراء تلك الحصص فى الممكنات فلا حاجة الى اثبات تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال فى مذهب الحكماء ان هناك فى الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد وفى الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا فى الممكن وعينا فى الواجب على ما اشار اليه فى المواقف وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون فى الاعيان فلا يكون هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ

فهو كما يعرض ذات الواجب عارض للاكوان الخارجيه لامعروض لها وايضا على تقدير تحقق حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال اهل المعقول كل كلى نوع لما تحته من الحصص لكنه لاينافى كونه عرضا عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشى نوع بالنسبة الى هذا الماشى وذاك الماشى وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كزيد وذاك الفرس لايقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان لم يثبت له حصة من الوجود بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات الواجب ولاشبهة فيه لانا نقول لاشبهة فى ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات غير محمول عليه مواطأة وتلك الحصة محمولة عليه مواطأة على انه لاشك فى ان مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار وحصص المبدأ لايصدق عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور وهذا كما ان مفهوم الماشى والحصص منه ليست بماشية وانما الماشى معروضات هذه المفهومات ففهم ❁ الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به فى بادى النظر وذلك المتصف هو الماهية لاحصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات لكنه فى الواجب منتزع عن الماهية بلاواسطة شئ آخر وفى الممكنات بواسطة عروض الحصص من الكون الخارجي اعنى بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة لها فمن توهم انه فى الممكنات منتزع عن انفس تلك الحصص اعترض عليه ان هذا الكلام مناف لما سابق منه حيث جعله منتزعا من الماهيات الموجودة واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع لايجب ان يكون منتزعا عنه وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات ❁ الخامس ان حاصل معنى قولنا الشى موجود فى الخارج بمعنى كائن فى الاعيان هو انه بحيث يصح ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزاع منه بالفعل اولا وحاصله فيه مبدأ الآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لايكون له ماهية كلية بل هوية بسيطة تعينت بذاتها كما قالوا فى حقيقة الواجب او وصفا زائدا على ذاته بان يكون ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح فى تلك الحاشية فيكون وجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك الحالة عبارة عن الكون المخصوص فى الاعيان فيكون حصة من الوجود بل المطلق بمعنى الكون فى الاعيان وليست بعارضة للماهيات فى الخارج لما سابق بل فى الذهن فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق ولايقدح فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لانه يتصف بهما فى وجودا الذهنى فقط كمفهوم

البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ

الجزئى واشار بقوله فى الحاشية بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود الى اندفاع ما يخالج فى الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا فى الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجى الذى لم يحصل فى ذهن اصلا متصفا بالوجود الخارجى وذلك ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار فى تلك الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض فى الذهن فقط انه عارض عروض الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل ان يقول ثبوت تلك الحيثية فى الواقع اما فى الخارج فيلزم ان يثبت المعقول الثانى فى الخارج وهو باطل او فى الذهن فيعود المحذور ولا مخلص الا بما اختاره فى كتب من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فمتى لاحظه العقل ينتزع منه الوجود وقد صرح به ذيل ما نقلناه حيث قال نعم مصداق حمل الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمجعول فى الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل فى قوله وفى الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخارجى ان حمل على الاثر بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخاص بناء على ان الماهيات ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا (قوله وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته الى آخره) فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع غير الذات كون الذات بذاته مبدأ له (قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين الى آخره) اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوى بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من ان الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم المشترك البديهى وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا مبدأ الآثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين تكون بذاتها مبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع عم من الوجودات الخاصة ومن علتها ومنشأها كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع

(قوله وفى الممكنات الخ) اثر الفاعل على المذهب الحق والرأى الصحيح نفس الشئ فيصح انتزاع الوجود عنه وحمل الموجود عليه لكن من حيث الاستناد فان كانت الحقيقة مطلقة يلزم ان يكون الوجود مشتركا الاشتراك اللفظى بين الموجودات مطلقا وان كانت تقييدية فهو ينصر القول المنقول عن الكاشى من ان وجود الممكنات معنى واحد مشترك بالاشتراك المعنوى واما وجود الواجب والممكن فالاشتراك بينهما من حيث اللفظ فحسب قلت قد سبق من التحقيق ما يفيدك ان منشأ انتزاع الوجود فى الحقيقة مطلقا وهو الواجب ليس الا

(قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته) اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا (قوله وفى الممكنات اثر الفاعل) قال الشارح رحمه الله فى حاشية الشرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول اعنى الوجود فى الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته (قوله لما كانت الذات علة للوجود يكون ﴿ان﴾ ذاته بذاته مبدأ) اى يكون الذات بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حينئذ مكتسبة من الغير كما فى الممكنات

(قوله استدلوا على بطلان هذا المذهب الخ) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بمعنى انما لا يبقى النزاع بين الفريقين اذا صح كون المهية علة للوجود الذى هو امر وراء الذات ومصداق للحمل ومطابق للحكم وحصل اتفاقهم عليه وليس كذلك لان القائلين بالعينية يستدلون على بطلانه وانكرون انها لا يمترون عن الاستحالة التى كشف عنها الاستدلال غير منحصرة على خلف لزوم العينية بل هى مترددة بين لزوم الايجاد من غير وجود اولزوم الدور او التسلسل اوالانتهاء الى وجود هو عينه فالقول بكون الذات علة للوجود لا يستلزم القول بعينية فى اصل الجواب منع لزوم القول بكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع مفهوم الوجود عن القول بكون الذات علة للوجود ومن هذا تبين بطلان ما قيل ان استدلالهم بهذا الوجه لا يدل على انه لا يلزم عليهم القول بالعينية فان قيل الوجود ليس الا ما يكون مبدأ للآثار فلو كانت الذات علة للوجود يكون مبدأ للاثر الذى هو العلة للوجود فيكون عنه قالت

لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قالت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة

وان كان خاصا بالوجودات الخاصة التى هى افراد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها الخاص كانت مبدأ لاثرها الذى هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجودها اللازم لها ولا ينافيه قوله بذاته فى زعم السائل بمعنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد مكتسب من الغير كما فى الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود زائد تقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مدعيهم ايضا فلم يبق نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين بالعينية فى ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهر ان منشأ السؤال اما تعميم مبدأ الانتزاع من علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته مما كان مبدأ الانتزاع بواسطة وجود زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ومتضمنة لمعنى النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه كلما كان مراد القائلين بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور آخر (قوله قالت القائلون بالعينية) اى بهذا المعنى وهم الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض المعارضة المذكورة اولا بانه اولم يكن بين

نعم لكن الكلام فى ارتفاع النزاع بين الفريقين وانى هو مما ذكرت وانما اللازم منه ان القائلين بالغيرية لزمهم العينية وهم لا يشعرون وما قيل ان الوجود ليس من آثار ذات الواجب وليس هو علة له لانه لما وجب اتصافه بالوجود لم يحتج الى علة تفيده اصلا قول بين البطلان ظاهر الفساد فانه لما فرض الوجود امرا زائدا على الذات مغايرا له فباى شئ لزم على الذات ولا يتصور ان يكون السبب فى ذلك امرا خارجا فتعين ان يكون السبب المقتضى له الذات نعم من قبل الواجب قوله ما يقتضى ذاته وجوده

(قوله قالت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب) فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مصححا لكونه بذاته مبدأ الانتزاع الوجود بالمعنى الذى مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون الذات مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته ويكون علة مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كون الذات مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرح به الشارح بقوله فكونه بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذى قصده القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق

الفريقين نزاع معنوى لما استدل القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب جمهور المتكلمين لكنهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان الذات التى كانت علة ومبدأ لاثر وجودها اما ان لاتكون موجودة بوجود هو عينها اوزائد عليها فيلزم ان تكون العلة الموجودة ومبدأ الاثر معدومة فى مرتبة الايجاد والافادة وهو باطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع واما ان تكون موجودة بوجود هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان يكون موجودة بوجود زائد فتنقل الكلام الى ذلك الوجود الذى هو شرط الايجاد والافادة فان كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض اوينتهى الى وجود هو عينها فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل اوالتناقض يلزم ان يتعدد وجود شئ واحد وهو بديهى البطلان واشار فى ضمن هذه المعارضة ثانيا الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود المطلق عنه لايصح على هذا المذهب اى بان يكون الذات علة للوجود فى الواقع والا لكانت علة له فى الواقع وكلما كانت علة له فى الواقع يلزم احد المفاسد المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع لايصح بهذا الطريق اى بطريق العلة بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدئية الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا وفى هذا الاستدلال اشارة الى البرهان المشار اليه فيما سبق وبعد ذلك يظهر ان معنى قوله بذاته فى قوله وهو فى الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ لذلك الانتزاع بذاته لابواسطة وجود زائد اصلا لامكتسبا من الغير ولا معلولا للذات وبهذا البيان اندفع ماتحيروا فى تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع مااورد عليه من ان ماذكره فى مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لامثبت للنزاع المعنوى بين الفريقين وماقيل فى دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع عن الذات بمدخلية العلية للوجود لايفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع والمراد ذلك ففيه ان انتزاع الوجود المطلق فى الكل ليس الابواسطة العلية ومبدئية الاثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد من الجواب انه لوكان الذات بذاته مبدأ للانتزاع لانتزعه المستدلون على بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لوكان الذات من حيث هى هى علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم انتزاع الخصماء لايكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب نعم يرد على الشارح ان ماذكره انما يفيد ان الذات بذاته لايكون مبدأ الانتزاع فى الواقع لانه لايكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا فى نفسه والنزاع المعنوى يدور على الثانى لاعلى الاول.

والممتنع بما يقتضى ذاته عدمه لايجب حمل كلامه على اثبات المقتضى للاثر والاثر المقتضى له بل يكون المعنى ان الذات بذاته منشأ الانتزاع ومصحح الحمل لائق لم لايجوز ان يقتضى وجود الواجب بذاته ثبوته للذات وارتباطه به لان ذلك لايتصور على تقدير ان يكون الوجود الذى به الموجودية امرا اعتباريا زائدا على الذات مغايرا له وهو واضح بين لا اخفاء فيه اصلا

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان مقصد الخصم لاعتقاد انه غير ماذهب اليه نفسه

بان الشئ مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلوكان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة

ولا تخلص الا بان يكون الجواب مبنيا على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدأ الانتزاع فى الواقع لا مبدأ ولو فى الزعم (**قوله** بان الشئ مالم يوجد لم يوجد) الاولى ان يقول بان مفيد الوجود موجود فى مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين ❀ الاول ان ماذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الآخر ذهب الا كونه امرا اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله فى الظاهر الثانى ان الايجاد متبادر فى الفعل الاختيارى لا الى الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون الوجود المفاد للغير او لنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه بديهى فى افادة الوجود للغير وممنوع فى افادة الوجود لنفسه حيث قال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث هى هى علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التى هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التى هى علل مقومة للماهية وكالماهية بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود واجاب عنه المحقق الطوسى وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل لابد ان يلاحظ خاليا من الوجود الا يلزم حصول الحاصل والفاعل لابد ان يلاحظ موجودا حتى يمكن له افادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود العقلى لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجئ من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض كذا فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون الذات فاعلا للوجود فى الخارج انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا او مبدأ لانتزاع الوجود المطلق فى الكل الا انه فى الواجب مقتضى الذات وفى الممكن اثر الفاعل فلا اذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط والجواب ان معنى افادة الوجود الخارجى جعل المتصف به موجودا خارجيا اى جعل الماهية بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونا فى الاعيان فلو جعل الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتبارى ان لم يكن موجودا فى نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة فى نفس الامر

(قوله الشئ لايكون له الا وجود واحد) وهم جعلوا وجود الواجب امرا زيدا على ذاته قايما به والواجب متصفا به اتصافا انضماميا فلو كان وجوده نفس ذاته ايضا لزم ان يكون للشئ الواحد وجودان فهم وان لزمهم العينية لايقولون بها فلا يلزم الاتفاق (قوله وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه الخ) يشير الى شبهات هذا الذى اخترع القول زيادة وجود الواجب بالذات الغنى المطلق وافسد عقائد الاكثرين من اتباعه وقول الباطل وسفه الحق فمنها ان الوجود مشترك فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض على المهية او اللاعروض فيتساوى فيهما الواجب والممكن او لايقتضى شيئا منهما فيلزم الاحتياج الى سبب مغاير بجعل وجود احدهما مجردا والاخر عارضا ومنها ان الوجود اولى التصور وذات الواجب ممتنع التصور فكيف يتحدان لان دليلهم الذى عليه يقولون وبه يصولون فى ان وجود الممكن زائد على ماهية هو قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعقول غير المشكوك ومنها ان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ومنها ان مبدأ الممكنات اما هو الوجود وحده فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات او مع التجرد فيلزم تركب الواجب او بشرط التجرد فيلزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا ان تخلف الحكم لانتفاء الشرط ومعلوم ان علة الشئ نفسه او له عنه بالذات لا لانتفاء الشرط ومنها ان الواجب اما نفس الكون فى الاعيان فيلزم تعدد الواجب لان وجود زيد غير وجود عمرو او مع التجرد فيلزم (كان) تركب الواجب من امر عدمى او بشرط التجرد فيلزم ان لايكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان ولا يعقل الوجود بدون الكون فان كان داخلا لزم التركب او خارجا لزم الزيادة ومنها ان الوجود طبيعة نوعية لايجوز تخلف

بان الشئ لايكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لايتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله

للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين وجود المعلول لزم الدور والا لزم التسلسل وتعدد وجود شئ واحد والكل محال وبهذا اندفع ما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وظهر فساد ما قاله بعض الازكياء ونقله بعض المحشين ههنا من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول بالعينية من حيث لايشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود فى الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتبارى زائد فى الكل بحسب نفس الامر وان لم يكن زائد فى الخارج (قوله ينكشف كثير من الشبه) ههنا وفى كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ماههنا والى وجه انكشافها وفى بعد ابحاث اخر وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه معركة عظيمة بين الاعلام وقد حققه الشارح بحيث يندفع الاوهام ولايتضح مرامه الا ببسط الكلام (قال المصنف ولا خالق سواه) عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعا قديما واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزه عن سمات النقص ثم الخالق المنفى اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك ففيه رد لمذهب الاستاذ المعتزلة كما ان فيه رد لمشهور الحكماء من كون العقول خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يرتضه الشارح بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض (قوله للادلة النقلية) التى هى العمدة والعقلية لايعتد بها الا بعد تأيدها بالنقلية ولذا قدمها ومدار الاستدلال بالآية الاولى ان الشئ المستغرق بمعنى الوجود عند اهل الشرع فيشمل كل ممكن موجود جوهرا

(قوله وبهذا التقرير ينكشف من الشبه) منها ما اورده فى اكثر كتبه ان معنى الموجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجوب كانت الوجودات الخاصة المعارضة للممكنات موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجودات كلها فى كونها وجودا ووجه انكشافه من هذا التقرير ظاهر

مقتضاها عنه اعنى العروض ووجه ذلك الانكشاف ان الوجود المشترك العارض المعلوم التصور هو الوجود بالمعنى المصدر اعنى بسبورة البديهة فى طرف ماء الذى يقال ان عين الواجب هو منشأ لانتزاع لذلك المفهوم البديهى وكذا ينكشف ما اورد ان معنى الوجود ان ماقام به الوجود لم يكن وجود الواجب عينه وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات موجودة وذلك لان معنى الموجود ما يصدق عليه هذا المفهوم وينتزع عنه الوجود والمنشأ والمصداق فى الواجب نفس ذاته وفى الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من جاعله والحق ان منشأ الانتزاع ليس الا الواجب (قوله خالق كل شئ فاعبدوه) وانما يصح الاستدلال بهاتين الآيتين على ماحققناه من ان الاحكام الشرعية كما تثبت بالشرع من غير لزوم الدور وعلى ان العام قطعى الدلالة

تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه ❀ وهل من خالق غير الله ❀ قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض

كان اوعرضا واستثناء الواجب منه عقلا لاينافى كونه قطعيا فى الباقى كما تقرر فى الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا كان اومعدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره بالآية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة من استغراقية فى الاية الثانية نافية لمذهب الاستاذ فافهم (**قوله** قال امام الحرمين الى آخره) بيان لمدعى المصنف من كون الحكم مجمعا عليه اواثبات للمدعى بالاجماع كما قيل وفيه ما فيه (**قوله** من غير فرق الى آخره) بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس مخلوقا له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون فى الاعتقاد التابعون لاهوائهم وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففى هذا القيد اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل معناه انهم سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية اوباثباتها مع سلب التأثير عنها مطلقا اواستقلال فهو حمل الكلام على ما لا يدل عليه وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف فى البدائع (**قوله** وقال حجة الاسلام الامام الغزالى لما بطل الجبر المحض) وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعرى على ما تعرف بالضرورة من ان يقال لو كان العبد مجبورا فى جميع افعاله الصادرة عنه بحيث تصدر عنه

فيما تناوله وان اخراج الواجب عنه بالعقل غير مخل فى القطعية على ما عرف من مذهب الحنفية لان العقائد لا بد لها من قاطع وان الظن فيها غير سائغ وسيجئ من الشارح ان اثبات الرسالة يتوقف على اثبات شمول القدرة حتى يعلم ان المعجزة فعل الله تعالى البتة ومذهب الشافعية وطوائف المتكلمين ان العام ظنى الدلالة بكيف اذا خص منه البعض (قوله حادثة بقدرة الله تعالى) هذا وامثاله مبنى على رأى الاشاعرة والمعتزلة من كون القدرة صفة مؤثرة واما عند الحنفية فهى صفة مصححة لا مؤثرة فانها عبارة عن التمكن من الفعل

والترك عامة شاملة لما وقع ولما لم يقع واما الصفة المؤثرة فهى صفة التكوين على تفاصيلها من الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك فحق العبارة التى يقتضيها المقام فى هذه المسئلة الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى وخلقه وايجاده

(قوله لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه) اتى بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شئ فى ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ بما هو مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يأتى اذا كان خالقا لجميع الاشياء التى يتصف بها العبد مثاله وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتى لا يتصف بها من سائر الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشئ ما وذلك ظاهر (قوله بقدرة الله تعالى) اختراعا اى ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بمادة اولم يكن

شاء وجوده اوعدمه اولم يشاء شيئا منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد تحصل بتأثيرها استقلالا او اشتراكا فيجوز ان تحصل بتأثير القدرة القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتأثير قدرة العبد استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وجب ان يعتقد الى آخره اى وجب الاقتصاد فى الاعتقاد بين طرفى الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية على كما فى شرح المقاصد ❀ واعلم ان الصفة التى بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا على نهج واحد عند البعض الآخر فاذا حصل القوة المذكورة للعبد صار بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها تسامحا والا فالقدرة لابد وان يكون من شأنها التأثير والصحة بمعنى الامكان ليس من شأنها التأثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل تسمى استطاعة عند الاشعرى ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد حينئذ بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وكذا مذهب القاضى ابى بكر الذى هو مذهب الماتريدية بعينه الا ان فى قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته الجزئية كما فى لطم اليتيم بنية التأديب او بنية الايذاء عند القاضى بناء على ان الارادة الجزئية التى هى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فى التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتأثير قدرة الله عند القاضى والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس فى قدرة العبد تأثير فى اصل الفعل ولا فى وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية فى تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة

بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة
المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية
المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا

القديمة وحدها على مذهب الاشعرى وبمجموع القدرتين على مذهب القاضى على
ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة فى وصفه
الاعتبارى لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة او معصية
بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله تعالى او غير مرضى فبسببه
يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال فى المواقف
ما حاصله ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعرى
واما قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما مجموع
القدرتين على ان يكونا مؤثرين فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يكون
القدرة القديمة مؤثرة فى اصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه وهو مذهب القاضى
او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى القدرة الحادثة وفى تأثيرها فى الفعل ايجابا
لا اختيارا وهو مذهب الحكماء فى المشهور ويروى عن امام الحرمين اذا تقرر
هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعرى المقابل
بمذهب القاضى ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة فى قوله وبقدرته العبد
على وجه آخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب القاضى لا على مذهب
الاشعرى لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد فى تأثير القدرة القديمة فى الفعل بالنسبة
العادية على مذهب الاشعرى ايضا نعم هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب
اعتقاد مذهب الاشعرى انما تم بابطال مذهب القاضى ودونه خرط القتاد وان امكن
ابطال مذهب الاستاذ بافضائه الى شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كما هم
كما تعرف والظاهر من كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهبى
الاشعرى والقاضى لانهما فى الاقتصاد فحينئذ لا يتجه عليه ذلك (قوله مقدورة
بقدرة الله تعالى اختراعا) اى حاصلة بحيث لا يجب على الفاعل بل بحيث يصح
ان يوجدها وان لا يوجدها بتأثير قدرة الله ايجادا وبقدرة العبد لما عرفت ان العبد
كان بحيث يصح ان يفعله وان لا يفعله فكان المستولى عليه وكان الفعل مقدورا له

(قوله بالادلة السمعية التى ذكرناها من قوله تعالى خالق كل شئ وما عطف عليه وغير ذلك قال ابن الهمام فى المسايرة
ما محصله ان هذه الايات عمومات تحتمل الخصوص فهى لا تلجئ الى بطلان العلم الضرورى بتعلق قدرته العبد
بمقدوره وقد وجد ما يوجب التخصيص وهو لزوم الجبر المحض وضياع التكليف وبطلان الامر والنهى فمحل قدرة
العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى مبادى الفعل من الميل وغيره فى باطنه له عزما مصححا بلا تردد
وتوجهه اليه توجها صادقا
لا يشوبه توقف طالبا اياه
وهو سمى الكسب فاذا
اوجد العبد ذلك العزم
خلق الله تعالى له الفعل
فيصح نسبته اليه تعالى
والى العبد انتهى وفيه
نظر بل الحق ان تأثير
العبد فى افعاله لا ينافى
صدورها عن الله تعالى
بخلقه وايجاده (قوله
والعقلية المذكورة) منها
ان العبد لو كان فعله صادرا
عنه بقصده وايجاده لكان
عالما بتفاصيله وربما يصدر
عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها ولتمكن من فعله
وتركه فلا يقع احدهما الا
بمرجح غير مختار فيه
فيكون اضطراريا ورد
بمنع لزوم العلم به تفصيلا
وتجويز كفاية العلم اجمالا
وبان ذلك الوجوب
لا ينافى الاختيار كما فى
الواجب الوجود بالذات
وما قيل ان فعل العبد
حادث فيفتقر الى مرجح خارج غير مقدور له وفعله تعالى قديم فلا يفتقر الى مرجح ليس بشئ لانه لا محيص له من وجوب
الفعل ولا فرق فى ذلك بين القديم والحادث والحق ان الواجب عام الفيض دائم العطاء تام الخير فلا يتصور وجود
شئ الا بخلقه وايجاده اذ لو لم يصدر عنه شئ موجود لتحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينثلم الوحدة هذا
(قوله اختراعا الخ) ليس المراد منه الايجاد الاختراعى والجعل المؤلف المقابل للايجاد الابداعى والجعل

البسيط الذي يدور في مباحث جعله الهية ويقول به المعتزلة وكثير من المتفلسفة وينسب الى جماعة من اكابر الفلاسفة في جعل الاشياء بل المراد به المعنى اللغوي اعني الابداء والانشاء على ما في القاموس وغيره من كتب اللغة والحاصل انها موجودة بايجاد الله تعالى وخلقه وبكسب العبد وفعله (قوله يعبر عنه بالاكتساب الخ) قالوا هو صرف العبد قدرته وارادته الى نحو الفعل فهي وان لم توجد الفعل لمانع هو قدرة الله تعالى وخلقه وايجاده الا ان ذلك لا ينافي صحة التأثير وصلاحية قدرة العبد له وتعلقها به وفيه ما لا يخفى على المتأمل (قوله يسمى كسبا الخ) وانما الكلام في تصوير ذلك الكسب وتحصيل معناه وحقيقته وقال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في ايجاد فعله وهو باطل فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وهو ليس الا ادخال المعدوم في الوجود وليس ذلك مثل تعلق القدرة القديمة في الازل فان معنى ذلك نسبة ما هو معلوم الوقوع من المقدورات بانها ستتأثر في ايجاده عند وقته لان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة بخلاف القدرة الحادثة فانها مع الفعل عندكم فلم يكن تعلقها الا بتأثير فاما ان تعترفوا به او تبينوا معنى محصلا ينظر فيه هذا كلامه والحق ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته (اختيارا)

ولقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا له فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق

وحاصلا بمدخلية قدرة لكون خلق قدرة العبد او لا سببا عاديا لخلق فعله فتعلقه بقدرة العبد عبارة عن مقارنته لها مع ارادته الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة هي الوجه الآخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب ابي الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يعمه ومذهب القاضي فالوجه الآخر من التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند القاضي والماتريدية ولا يخفى ان الاليق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب وان اشتهر عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية (قوله تسمى كسبا له) اى مكسوبا له وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوقا له فهي خلق الرب ووصف العبد اى صفته القائمة به وكسب له وانما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد والآكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجابوا عنه بان المشتقات انما يسند حقيقة الى ما قامت به لا الى من اوجدها الا يرى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمتنع اسناد الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا (قوله وليس كسبا له تعالى) لان كسب الفعل ينافي التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير متصف به لما عرفت (قوله واكثر المعتزلة على انها الى آخره) عطف على المقدر والتقدير الاشاعرة مستقرون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير قدرة العبد وحدها

(قوله وليس كسبا له) وكذا ليس كسبا له تعالى لعدم كونه وصفا له (قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها) اى حاصلة بايجاد العبد وتأثيره استقلالا واختيارا

واختياره وتأثيره ويصدق عليه اسم الفعل حقيقة ومع ذلك هو فعل الله موجود بايجاده وخلقه على الاستقلال على ماهو مذهب الحنفية والصوفية قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى عقائده وافعال العباد هى خلق الله تعالى وكسب العباد وقال جنيد البغدادى رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لى ماهو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله لاشريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطى رحمه الله لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهرتا به لابذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لابذواتها اذ الحركات والخطرات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيرى فى رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله تعالى ليس من جنس قيام الاعراض بمحالها والصور بموادها فان ذلك حلول محال فى حق الملك المتعالى واتحاد وتجاوز غير ذى بال واما على مذهب الاشاعرة ومن وافقهم فليس للعبد ٢٥١ فيه تأثير ومدخل سوى تعلق قدرته وارادته به واسم الفعل لا يصدق عليه الا مجازا ولذلك كان ذلك المذهب كفوا للجبر ومال ابن الهمام الى تخصيص عموم الحكم بصميم العزم واما على مذهب المعتزلة فالعبد مستقل فى افعاله فهى صادرة عنه بالاستقلال من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية (قوله بمجموع القدرتين الخ) وليس هذا بمذهب الحنفية فان المجموعية غير متصور عندهم بل المستقل بالخلق والايجاد هو الله تعالى وانما قدرة العبد وارادته وافعاله رشح من صفاته تعالى واسمائه العلى لان الممكن بماله من الجهات العدمية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات (قوله الظاهر انه الخ) اقول ذهب الباقلانى الى اثبات الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم وتأثير العبد عنده فى الحال فلا يلزم عليه مايلزمهم من المحال لان ذلك لاينافى كون جميع الموجودات بخلق الله تعالى لان المذهب وما اجمع عليه السلف ان الخلق والايجاد من خواص الواجب وتأثير العبد فى حدوث الحال الذى ليس بموجود ولا مخلوق فلا يلزم الجبر ولا التفويض فى شيء نعم مبناه على اثبات الحال والواسطة وهو رأى فى غاية السخافة ونهاية الركاكة

على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة

اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى قبل الفعل اذ الاستطاعة عندهم قبل الفعل لامعه وانما قيد بالاكثر لان مذهب النجار منهم كمذهب الاستاذ ومذهب ابى الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى على انها واقعة بمجموع القدرتين اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة فى التأثير لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين بل مجموع القدرتين مستقل فى التأثير وما يتوهم من انه يستلزم عجز الواجب تعالى فاسد اذ المطيق لرفع شيء ربما يرفعه بمعية الغير لمصلحة من غير استلزام عجز الم لايجوز تشريك الواجب عباده فى افعالهم لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز (قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة) لايخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور الاعتبارية فلا يتوهم عاقل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا فالاوجه ان قوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهى كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل ههنا

(قوله على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل) اى على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الاخر وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انضماما (قوله لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية) كما فى لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره

وماقيل وصف الطاعة والمعصية امر اعتبارى لايفتقر الى تأثير مستأنف اذهو موافقة الفعل للامر وعدم موافقته له وليس وصفا حقيقيا حتى يلزم عليه استقلال العبد فيه ليس بشئ لانه لما كان وقوع الفعل عنده بمجموع القدرتين والقدرة صفة مؤثرة عنده وليس تأثيرها فى اصل الفعل بل فى وصفه فكيف يصح نفى لزوم الاستقلال فى خلق ذلك الوصف اعلم ان قضية لاجبر ولا تفويض مسئلة متلقاة من الشريعة ومتداولة من لدن القرون الفاضلة الا ان المتأخرين تحيروا فى تحصيل معناها وتعقل مبناها وذهبوا الى مذاهب وآراء وتخبطوا فى بواديها خبط عشواء فذهب الاشعرى الى اثبات المبادى للتأثير ونفيه وابو اسحق الاسفرائنى وابو بكر الباقلانى الى تشريك الفاعلين فى اصل الفعل او وصفه وقد استوفى هذان السعيان بجانب الما من القدر كالاول من الجبر وذهب ابن الهمام الى تخصيص خالق الله تعالى بماسوى العزم المصمم وله خبط من الجهتين وذهب صدر الشريعة الى مختار الباقلانى ووجه مذهب الحنفية بهذا الوجه السقيم ونزله على ذلك الرأى العقيم مع بعده عنه وغنائه عن بنائه عليه على ان ذلك الامر الذى ليس بموجود ولا معدوم اما ان يكون داخلا فى ملكه اولا يكون ويلزم على الثانى اثبات امر يكون ملكا لغيره لا يكون ملكا لله تعالى وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام والايجاد وهل كانت الاستحالة الا فى هذه القضية والحق ان المذهب اعلى منه كعبا وارفع قدرا ماوانبل شأنا واثبت مقاما

والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء

ا٥ لامام حجة الاسلام الغزالى اسم كتاب

والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجد

على معنى البديهى اللهم الا ان يحمل عليه هنا بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضى الى مذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات وان كان باطلا فى التحقيق والاولى فى دفعه ان يقال مراده من وصف الطاعه والمعصية مايوجبهما من النية والاراداة الجزئية المقدورة له فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا والالزم عليه مالزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التى خلقها الله تعالى لها مدخلا فى ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة والحلية كما قال الاشعرى والالما جعل الفعل حاصلا بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية اومن قبيل الحال فالمراد من القدرة التى لها مدخل فى ذلك الوصف القوة التى خلقت فى قلب العبد بها يصح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لايصرف فسقط الاوهام وظهر بماذكره ان مراد القوم من التأثير حيث نسبوه الى قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لامعنى الايجاد وانما عبروا عنها بالتأثير لانها شبيهة بالإيجاد فى كونه صادرا من العبد وسببا لاثر موجود (قوله وقال فى قواعد العقائد الخ) قال فى شرح المقاصد وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد ولا نزاع للمعتزلة فى ان قدرة العبد مخلوقة الله تعالى وشاع فى كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ماشار اليه فى المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع

(القدرتين)

(قوله والالزم عليه مالزم على المعتزلة) فان وصف الطاعة والمعصية اشئ ممكن فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا القول مايلزم على المعتزلة فى القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد (قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية) يعنى ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه تحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه فلا حاجة فى ذلك الى كونها مستقلة

للعبد قدرة وارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر
كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن
الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال ثم عدهم ابو البركات البغدادى
بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية

القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهى بالفعل وذكر الامام الرازى
وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار
وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة
واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافى الاختيار
ولهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم
ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما فى الشرح الجديد للتجريد حيث قال وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل
بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة والارادة
المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافى الاختيار
بالنسبة الى مجرد القدرة كما فى افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا ثم نقول فيما ذكره
شارح المقاصد بحث ❀ اما اولا فلان تمام الاستعداد عند الحكماء كما اوجب تأثير
القدرة القديمة فى نفس القدرة الحادثة اوجب تأثيرها فى ارادة العبد وتأثير القدرة
الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة فى الفعل وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا
بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل
الفرق بين المذهبين بما ذكره المصنف فى المواقف ❀ واما ثانيا فلان المعتزلة وان
لم يقولوا بكونه تعالى موجبا فى افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه
تعالى الاصلح والاقدار والتمكين كما صرحوا به فيندفع ما اورده على المحقق
بقوله نعم ايجاد القوى الخ فالوجه ما فى المواقف لا ما فى قواعد العقائد ولا ما
فى الشرح الجديد (**قوله** قلت هذا) اى اسناد التأثير فى افعال العباد الى قدرة
العباد استقلالا كما ذهب اليه المعتزلة مبنى على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق
كلامهم فان تحقيق مذهبهم كمذهب الاشعرى الا انهم يقولون بكونه تعالى
موجبا فى التأثير والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعرى واتباعه (**قوله**
نسبوا المعلولات) اى نسبوا ايجاد المعلولات التى فى المراتب الاخيرة كالعقل
العاشر من سلسلة العقول العشرة الى المعلولات المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع
موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى
العقل الثانى من المتوسطة وكذا جعلوا طبائع الاجسام موجدة لآثارها المخصوصة

(قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها) فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته

والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
وهذه مؤاخذة تشبه المؤخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا
لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح

بها وتلك الآثار من المعلومات الاخيرة والطبائع من المتوسطة لكونها صادرة
من العقول عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى
الكل والعقل الثانى بالنسبة الى مابعده والعقل الثالث بالنسبة الى مابعده فانها
معلولات عالية ولك ان تقول مراده والمتوسطة الى المبادى العالية فيدخل المبدأ
الاول الواجب فى العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال الموجودات
على ماهى عليه فى نفس الامر ان ينسب الكل بالايجاد الى المبدأ الاول الواجب
تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة للاخيرة اى من قبيل
الشروط المعدة للايجاد تتوقفه عليها (**قوله** وهذه مؤاخذة تشبه الخ) من كلام
المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى ان هذا التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى
الذى ينشأ من اللفظ فان الكل اى جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع
الممكنات من الله تعالى وماقيل هذا من الشارح وشارح الاشارات ترويج للاباطيل
والا فكثير من ادلتهم لاتتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وانما تتم
على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها فمدفوع بما اشار اليه ابو البركات بقوله
والواجب ان ينسب الكل الى آخره على ان بعضهم قال مرادهما من الكل محققوا
الحكماء كما اشار اليه الشارح فى الرسالة فلا اتجاه له اصلا (**قوله** وان الوجود
معلول له الخ) اى معلول للمبدأ الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول
الاخير او المعلول الاول اوالمتوسط وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء
كان وجودا فى الاعيان او فى الاذهان (**قوله** فان تساهلوا فى تعاليمهم) اى
فان تسامحوا فى كتبهم باسناد التأثير والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط
معدة على ان يكون اسنادا مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب والشروط والآلات
لم يكن ذلك التسامح منافيا لما اسسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدأ الاول وبنوا
عليه مسائل الحكمة وفيه اشارة الى منشأ غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد
على الاسناد الحقيقى وليس كذلك فيكون النزاع لفظيا (**قوله** وقال بهمنيار)
هو تلميذ ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل ان سئلت الحق فى هذه المسئلة
فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ماهو برئ منزه عن معنى مابالقوة اى الا الشئ
الذى هو فى ذاته منزه فى جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته
فى ذاته بالفعل فليس له فى ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات فى ذاته
بالفعل لابالقوة هو موضعه اى محله المبدأ الاول الواجب تعالى لاغير اومعنى

(قوله الكل متفقون على صدور الكل منه الخ) اى بالاستقلال ومن غير واسطة فى الخلق والايجاد والا لايكون رداً للتشنيع المذكور وكذا مانقله عن التحصيل صريح فى كون الخلق والايجاد من خواص الواجب بالذات اذ هذا الكلام بعد اثبات المبدأ الاول وتوحيده

(قوله لم يكن منافيا لما اسسوا) اى وانما يكون منافيا اذا لم يكن نسبتهم المعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة على سبيل المساهلة بل كان عن جد واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مصرين ومنهمكين فى اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة فى المراتب الاخيرة

ان يكون علة الوجود الا ماهو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا موضعه هو المبدأ الاول لاغير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة

ماهو برئ عن معنى القوة فى ذاته موضعه اى ماصدق عليه هو المبدأ الاول لاغير وبقولنا فى ذاته اندفع ما اورد عليه من انه مناف لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدأ الاول فان براءة العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كمالاتها المتفرعة على وجودها ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدأ الاول قال بعض الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد لانه مختاره ولم لايجوز ان يكون مراده مطلقا فيكون كلامه مؤيدا لظاهر كلام الحكماء لامؤيدا لما ادعاه الشارح والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود الخ شامل لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلابد ان يحمل مراده على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضعه المبدأ الاول لاغير بطريق الحصر كما لايخفى (**قوله** وما نقل عن افلاطون) جوابا لقوم استأذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العالم بجميع اجزائه من الارض والسموات كرة لايمكن الخروج عنها لو فرض جواز الانسان عن كرة الارض والارض مركز اى كمركز تلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع الجوانب قسى متوجهة نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول والرامى هو الله لاغير لكنه قدم المسند وجعله مسندا اليه للاهتمام بشانه من حيث انه رام لايخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه اما الحوادث سهام واسباب الرمى والاصابة مهيأة فاين المفر محل الفرار والاستفهام للانكار (**قوله** يشعر بذلك) لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لايتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يمكن فى عكسه لايقال بل الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير مدخلية العباد هو الله تعالى لاغيره ولايلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لاشك ان مراده اعم من الحوادث السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله

(قوله يشعر بذلك) بل قوله والله الرامى يدل على التوحيد بحصر الخالقية عليه تعالى ويشعر التوحيد بحصر استحقاق العبادة له سبحانه اذ جعل غيره اما سهاما او قسيا او غير ذلك من الآلات ولا مفر فلابد من الالتجاء والاستعاذة والاستقامة فى العبادة

(قوله الا ماهو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة) اى الا ماهو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذى لايكون له صفة متوقعة عن الغير وذلك هو المبدأ الاول لاغيره من الممكنات اذ كل منها يتوقع فى ذات وجوده من غيره (قوله يشعر بذلك ايضا) فان تعريف الخبر فى قوله والله الرامى يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى فلا [illegible]

مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ماهو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام

تعالى فكذا فى افعال البشر اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وقضائه فهى شاملة عنده لافعال البشر كالقتل والضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد كما لا يخفى وانما قال يشعر دون يدل لجواز ان يكون اسناد الرمى اليه تعالى مجازا فلا ينافى الواسطة لكنه خلاف الظاهر (قوله وبان الفرق بين القدرة والعلم الخ) اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم تكن مؤثرة لم يكن بينها وبين العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين الارادة فبأن القدرة لا تقتضى ترجيح واحد من طرف الفعل والترك والارادة تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وحاصل هذا الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفى التأثير عنها اثبات للشئ ونفى لازمه فيكون متناقضا لان نفى اللازم يوجب نفى الملزوم وان سمى معنى آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه (قوله وبانه لما لم يكن للعبد اختيار الخ) هذا هو الوجه الثانى من التشنيع وحاصله لو كان العبد مضطرا فى فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم باطل بشهادة النصوص ❀ اعلم ان الوجه الثانى من التشنيع لا يتوجه على القاضى ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتى واما الاستاذ فلا يتوجه عليه شئ من الوجهين (قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم الخ) جواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانه التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل او لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر فى الازل على ايجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه والا كان قديما او به يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من شان العلم التأثير المذكور وهذا المعنى هو مراده مما هو اعم من التأثير ومن الكسب فان الكسب عند الاشعرى مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير ان يكون للقدرة تأثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التأثير والكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتأثير لقدرة العبد وارادته بلا تأثير ومدخلية سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضى على ما يفهم من شرح المقاصد هو ان الكسب ما يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به فى وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم (قوله واما عدم استحقاق الثواب الخ) جواب

(قوله والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير الخ) لما كانت القدرة صفة مؤثرة عند الاشاعرة والمعتزلة لا يتمشى الجواب بانها تستلزم الاعم منه ومن الكسب (قوله واما عدم الخ) جواب عن الوجه الثالث فان الثواب محض فضل من الله تعالى والعقاب محض عدل ولو بالنسبة الى المطيع والاستحقاق لهما من جهة العبد عند الاشعرى

(قوله بل ماهو اعم منه ومن الكسب) اى بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى وارادة الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له (قوله لا يستلزمه العلم) فان كل عالم يعلم ذاته الذى يمتنع كونه اثرا او مكسوبا له

(قوله ولنا فى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة) قال فيها اذا فتشنا عن حال مبادى الافعال وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هى أكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه الامور لا تختلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضرورى وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعرى فان الافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شئ منها بقدرته وارادته لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس فى شئ من المواد باختيار موصوف الا يرى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه تعالى وارادته وقدرته ليست له مستندة الى اختياره اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعرى والمعتزلة الا فى ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر فى دفع الشبهة التى تتبادر الى الاوهام العامية فى ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق الارادة ضرورى ونسبة القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة عن اصلها اذ مثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى القى فى قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك ﴿٢٥٧﴾ سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منساقة الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذى يدعيه المعتزلة اعنى تأثير قدرة

فيه ان شاء الله تعالى ولنا فى مسئلة خلق الافعال رسالة مفردة (متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع سمات النقص)

عن الوجه الثانى بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب المخصوص

العبد وارادته على مايظهر (١٧) ﴿كلنبوى على الجلال﴾ بادنى تأمل صادق من ذى فطرة سليمة بل الوجه فى دفع الشبهة ان الممكنات لما لم تكن فى انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عنه تعالى حتى ينسب اليه تعالى فى تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو والمالك سيان فى انهما مخلوقان له تعالى فلا حق للمالك فى العبد الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا الوجه بعينه ان الانسان اذا تخيل صوراً منعمة وصوراً معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب تلك الصورة بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته فى صنعه ثم قال والحق ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهية الممكنة بحسب ما يسعه وسعها وكان الامر فى الشيئين ممكن فكذلك المعذب فيهما والمنعم فى احدهما دون الاخرى وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فلا بد ان يوجد جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضى ظهورها فى مظاهر الاكوان وبروزها فى مجال الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز والابراز وتأبى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعى الظهور والاظهار فكما ان اسم المعز والهادى يتجلى فى مجالى منشأ المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمضل يظهر فى مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك فى جميع الاسماء والصفات ينكشف عليك لمعة من لمعة الانوار الحقيقية وتهدى الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بانه لما صار هذا مظهرا لهذا الاسم دون ذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الآخر لكان ذلك هذا فتأمل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعرى رحمه الله تعالى

امامن وراء حجب القوة الفكرية او اقتبسه من الشوكة النبوية بملازمة الكتاب والسنة وعلى الحكماء فانهم قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقى بجميع الممكنات وان ماعداه بمنزلة الشرائط والآلات وصرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو على بن سينا رحمه الله فى كتابه المشهور بالشفاء ثم قال وهذه المرتبة من التوحيد وهو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل اموره كلها الى الفاعل الحقيقى ويثق بعنايته وجوده وثانيتها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة فى قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا عند علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذى لا يحقق عليه الحال ربما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس فى النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى وثالثتها مرتبة توحيد الذات وهناك يمحى الاشارات وينطمس العبارات ويكفى فى تحقيق هذه المرتبة الكلمات المأثورة عن امير المؤمنين ٢٥٨ ويعسوب الموحدين على ابن ابى طالب رضى الله عنه اذ قال له كميل بن زياد رحمه الله ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة قال الست صاحب سرك فقال ولكن يترشح عليك ما يطفح منى فقال او مثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدنى فيه بيانا فقال نور يشرق من الصبح فيلوح على هياكل التوحيد آثاره فقال زدنى فيه بيانا فقال اطف المصباح فقد طلع الصباح هذا كلام الشارح فى تلك الرسالة وهو وان كان فيه بعض انحراف عن حاق الحق الا انه قد اتى (ولا) فيها تحقيقات بارعة والله الموفق وبه يظهر وهن ما ذهب اليه صدر الشريعة وابن الهمام ومما ينبغى ان يتذكر ان اثبات التأثير للممكن فيما يصدر عنه من الافعال والآثار بالطبع او بالاختيار لا يصادم كون الجميع بخلق الله تعالى بلا واسطة وكونه صادرا عنه بالاستقلال ولا يخالف فتوحات السالكين فى توحيد الافعال واما نفى التأثير عن الممكن بالكلية كما نسب الى الاشعرى فى المشهور ومن مذهبه الذى يتداوله عامة اصحابه فهو خلاف البديهية ومصادم للحكمة والشريعة (قوله ان هذه المقدمة الخ) لعل مقصوده من نقل هذا الكلام اثبات المسئلة فى المقام والاستدلال بما وقع عليه من اجماع العقلاء وهو حجة عند الاشاعرة فى الاعتقاديات وبالاتفاق فى العمليات والصواب ما عليه الحنفية من انه لا يفيد فى باب العقائد اما ان لا يتصور انعقاده اصلا واما ان لا يفيد شيئا لانه لا بد له من سند فان كان ظنيا من قياس او خبر واحد او نحوه فاللازم هو الامر الاول لان الباب لا يجوز فيه اتباع الظن والاجماع انما ينعقد من الآحاد بانضمام الآراء شيئا فشيئا وان كان قطعيا فالحكم اذن مضاف الى الاصل وهو السند القطعى ولا شئ يترتب على الاجماع ولذلك قالوا بعدم الترجيح

نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء

عليهما ليسا باستحقاق عند الاشعرى بل ان اثاب فبفضله وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح فى اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه تعالى ليتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح فى اصول الاشعرى اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف فى ملكه كيف يشاء والظلم تصرف فى ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شئ عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب وان تحقق الاستحقاق العادى الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب كما سيشير اليه لان الكلام هنا فيه اللهم الا ان يحمل على معنى ان من التزم كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى يلتزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد به عليه (قوله نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة) القائلة باتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقصان (مما اجمع عليه) جميع (العقلاء) ولا يقدح فى اجماعهم اثبات بعضهم ما لا يليق بشانه تعالى او نفى ما يليق بزعم ان الكمال فى ذلك الاثبات او النفى او بزعم انه لا ينافى الكمال

كافة قلت حتى ان بعض المحققين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلايكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما

ولايؤدى الى النقصان كاثبات الفلاسفة الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان الكمال فى الايجاب او الوجوب وكنفى الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان الكمال فى النفى وكاثبات المجسمة المكان والجهة بزعم انه لاينافى الكمال لايوجب النقص لو اخذ فى هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما سيحمله الشارح عليه لتوجه عليه ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير مأخوذ فى تلك المقدمة على ماحررنا وتسمية مقدمة مع انه من مقاصد علم الكلام باعتبار التفريع الآتى بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات (قوله حتى ان بعض المحققين استدل الخ) كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ماقبلها لما بعدها اى بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المحققين بها على وحدة الواجب بمعنى ان لايكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة العددية وقد تستعمل بمعنى نفى النظير يقال فلان العالم واحد فى ديارنا اى لانظير له والمراد ههنا هو الثانى كما قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر ان الله تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لاشريك له يعنى لانريد انه واحد لااثنان فصاعدا فان كل احد واحد بهذا المعنى فلا كمال فى اثباته وانما الكمال فى انه واحد بمعنى لانظير له فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا اكمل وفى بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا للغير فى الذات والصفات اى من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال والا لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى قيل اما الصغرى فيجزم بها كل ذى فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها العقلاء ٭ فقوله انه خطابى خطأ ٭ وقوله بل شعرى اشد منه والحق انه قياس مركب من المسلمات كتقبيح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا لم يعدوه من جملة براهين التوحيد ولعل مراد المستدل استدلال الزامى فلايرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد بالصغرى ان الانفراد كمال فى الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال فى نظر العقل فيجرى الدليل حينئذ فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء بحيث يتفق الناس فى كماله وتنزهه عن النقائص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات والقدرة على جميع

بكثرة الادلة نعم يورد فى المناظرات ويستقصى فى البيانات للالزام ومزيد الاهتمام لكون المسئلة متفقا عليها بين الفريقين ومسلما عند المتخاصمين لالانه حجة (قوله قلت حتى ان الخ) يعنى ان ذلك امر مقرر يعرفه كل احد ويتداولونه فى اثبات المقاصد فهو تقوية للمنقول من حيث انه مقدمة لدليله (قوله كلام خطابى بل شعرى) خطابى بالنظر الى وجوب كون الواجب المتعالى فى اعلى مراتب الكمال بناء على مانقل من الاجماع وشعرى بالنظر الى كون الانفراد اولى من الاجتماع مطلقا فانه خيالى محض وانما يتوهم الاولوية باعتبار مافيه الانفراد من الاوصاف الفاضلة والا فكيف يتصور اولوية الانفراد فيما يوجب النقص (قوله متكلما الخ) قيل الصواب اسقاطه لان الحكماء لايقولون به وبالسمع والبصر قلت اتفاق الحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا ليس فى اثبات تلك الصفات قائمة بالذات بل فى تحقق الكمالات التى يترتب عليها فى ذاته بذاته والكلام والسمع والبصر وسائر الصفات سيان فى ذلك القدر

(قوله فذهب المعتزلة الخ) يعنى المتأخرين منهم من لدن ابى الحسين البصرى فانه هو اول من وافق الفلاسفة فى عينية الصفات وتابعه من جاء بعده بينهم واما قدماؤهم فالصفات عندهم اما امور اعتبارية وهو رأى الجبائى واصحابه او حال واسطة بين الموجود والمعدوم كما هو رأى ابنه ابى هاشم واتباعه فتكون مغايرة على الذات لا محالة ثم انهم لا يقولون باصطلاح الاشاعرة فى معنى الغير (قوله وجمهور المتكلمين الى الثانى الخ) وينبغى ان يكون المراد من هؤلاء الجمهور متكلموا الحنابلة والكرامية وقدماء المعتزلة والا فمتأخروهم قد عرفت ان مذاهبهم العينية والاشعرى ومن تابعه قائلون بنفى العينية والغيرية ولو على الاصطلاح واما الحنفية وغيرهم من اعاظم الفقهاء وكبار الائمة ومشايخ الصوفية مع انه لا يصح اطلاق اسم المتكلم عليهم وهم يشمئزون عن سماع هذا الاسم فمذهب المتقدمين منهم فى صفات الله تعالى واسمائه العلى بل فى كل ما لا يتعلق به حكم ناجز من احكام الآخرة وتفاصيل احوال القيامة وغير ذلك مما لا يلجئ اليه الضرورة ولا يدعو الى بيان الحاجة هو الثبات على بيان الشرع والتقيد بقيوده وعدم التعدى عن حدوده فلا يتكلمون فيها ولا يخوضون فى البحث عنها بل يفوضونها الى الله سبحانه وتعالى ويصدقون بها على مراده ومراد رسوله ويجاوزون عن اثبات ما اثبته ونفى ما نفاه ويسكتون عما عداه واما المتأخرون من اتباعهم فمذهبهم نفى العينية والغيرية على الحقيقة ولا بمحض الاصطلاح على الوجه الذى احدثه بعض الاشعرية والحق انه لم يقل احد ممن ينتمى الى السنة بزيادة الصفات وامكانها ومغايرتها على الذات الا ابن الخطيب الرازى من ارجاف اتباع الاشعرى فى اواخر المائة السادسة مخافة تكثير الواجبات وتعدد القدماء بالذات الا انه كان فى بدء حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يتجافى عن اطلاق انها ممكنة ويتحاشى عن مخالفة السلف بعض حشمة ولا يرفض لفظ الوجوب بل يطلقه عليها ويكتفى بالتأويل ويقول المعنى انها واجبة بذات الواجب وانما هو ليس عينها ولا غيرها او واجبة لها الى ان تجاسر التفتازانى من مقلدته وصرح بالامكان واذا انتكس عقله وزين له سوء عمله فرآه حسنا لم يخش من الرحمن فى جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام صفات كاملة للحق القيوم الملك المنان فاظهر الجلادة والحمية الجاهلية وتهالك فى اذاعة ذلك التعليم واشاعته بين الفاغة فتبعهما من اهل القرن الثامن وما بعده كل ذى عقل سقيم ورأى عقيم وصار ذلك مذهبا يتداوله فى هذه الازمنة عامة من ينتمى الى السنة وينتسب الى الجماعة وهو اول المذاهب المحدثة فى الاسلام وانما هو مذهب هذين الرجلين

وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته اولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث

الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود وكنفى الشريك والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى واكمل بالنسبة الى ذلك الشئ فى نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس فى ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجود الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول الحكماء فيما بعد وهذه المرتبة اعلى مبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد كمالا فكيف يكون حكما مخيلا واما ما قيل فى توجيههما فان اولوية كون الشئ منفردا محل تأمل وان اثبتت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا الثابت بدلائل التوحيد نفس التوحيد لا اولويته (قوله ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته اوغير ذاته) اى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق فى الشرع

(والعرف)

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانا مثلا تحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لايحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انهـا عندهم من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لهـا

والعرف واللغة حقيقة الاعلى الموجود الذى من شانه الانفكاك عند الاشعرى وعلى ماليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح اعنى جائز الانفكاك فقوله وجمهور المتكلمين الى الثانى محل نظر اذلم يذهب احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوى اعنى نقيض هو هو فقوله والاشعرى الى الثالث محل تأمل لا لما قيل فانه ليس بمختص بمذهب الاشعرى بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية بل لان مذهب الاشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهباله ولغيره **قوله** والفلاسفة حققوا الخ ﴾ اى اثبتوا العينية اثباتا محققا لاريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء عالم ومن حيث انه مبدأ لذلك الانكشاف علم ومن حيث انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قادر ومن حيث انه مبدأ لتلك الحيثية قدرة وكذا فى سائر الصفات بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنة عينية ماجعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففى اثباتهم العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الآتى فالباء فى قوله بان ذاته الخ متعلقة بالتحقيق بتضمين معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على الدليل الذى هو به التحقق وذلك الحكم او التفسير صريح فى ان تلك الصفات عين الذات والتغاير باعتبار الحيثيات فلا يرد عليهم ان الحياة والعلم والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شئ واحد وحاصل الاندفاع ان مرادهم ان مبدأ آثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد بالقـدرة مثلا مبدأ آثار القدرة وبالعلم مبـدأ آثار العلم من الانكشاف والعلم بمعنى المبدأ عرض عام يصـدق على ذات الواجب وعلى الصفـات الزائدة فى الممكنات فلا بأس فى صدق العرضيات المتخالفة مفهوما على ذات واحدة ولا فى اختلاف حقائق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت فى الوجود فقولنا الانسان عالم بمنزلة الشمس مضيئة وفاقا وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضئ عندهم فالعلم الذى تضمنه المحمول انتزاعى محض لاوجود له فى نفس الامر بل هو عين الذات عندهم بهذا المعنى ﴿ **قوله** فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية) اى صفات اعتبارية ليس له تعالى صفة حقيقية

واتباعهما الاغنام وزاد فى حسن ظن اولئك بهما اشتهار احدهما بالعلامة والعلامة الآخر بالامام اسمان فى غير موضعهما وعنوانان بغير موقعهما ولما لزمهم حدوث الصفات التجاؤ الى الفرق بين معنى القديم والواجب الذات ومنعوا استحالة تعدد القديم على الاطلاق ولما لزمهم المغايرة تستروا بما ابدعوه من معنى الغير سبحانه وتعالى عما يصفون (قوله واما المعتزلة فظاهر كلامهم الخ) وهذا الظاهر مذهب قدمائهم على ماعرفت وهم مع مشار كتهم المتأخرين من الاشاعرة فى زيادة الصفات وهو الوبال والقول المحال زادوا عليهم بكذب زائد فجعلوها امورا اعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لوزادت لكانت ممكنة

عندهم واما باطن كلامهم فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية
زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم الاصفة الارادة فانها حادثة قائمة
بذاتها لا بمحل فى زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهى ليست
تلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة لكن لما كان
العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم
لا بعلم زائد وقدرة زائدة مثلا نعم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هى
تعلق الذات بالمعلومات والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم
والقدرة بل عن العالمية او القادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات
وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة على ما اشار اليه المولى الخيالى فليس للواجب تعالى
عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشاعرة بان قولهم هو
عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم اسود ولا سواد له وهو سفسطة ظاهرة فلو اثبتوا له
تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه اصلا وذلك الايراد
متوجه على الحكماء ايضا وينـدفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه
لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود
ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل هذا ينافى ما سبق من انها عين الذات عندهم
كالحكماء وما قيل فى دفعه ان المراد من العينية فيما سبق نفى الغيرية لا يد فعه اذ لا واسطة بين
العين والغير عند غير الاشعرى وتابعيه بل نفى الغيرية بالاستدلال الآتى يستلزم العينية فيقع
فيما هرب بقى ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف فى كونه تعالى عالما قادرا
الى آخره يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة فى اثبات مثل العالمية والقادرية
وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقى
لا تعدد له اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما لا يخفى الا ان يقال مراد الحكماء من نفى
التعدد الاعتبارى نفيه قبل صدور شئ من معلولاته لا مطلقا كما سننقله عن الشارح
(**قوله** واستدل الفريقان) اى الحكماء والمعتزلة على نفى الغيرية بانها لو كانت
غير الذات لكانت زائدة عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها
فى وجودها الى الذات الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا
وكلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ما ليس بعين فلا نسلم انها لو زادت
لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة لذات الواجب فلا تكون
من جملة الممكنات التى هى من اعيان الموجودات وان ارادوا الموجود الخارجى
الذى ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على هذا لا يتم التقريب لان
غرضهم نفى مطلق الغيرية حقيقيا كان او اعتباريا ليثبت العينية والاستدلال

(قوله واستدل الفريقان) اى الفلاسفة ومتاخروا المعتزلة المتابعين لهم المتشبثين باذيالهم فى عينية الصفات وفيه اشارة الى انهم عدلوا عن مذهبهم وتابعوا الفلاسفة تحاشيا عن النقص بالذات والاستكمال بالغير واما الاستدلال بلزوم تعدد القدماء فهو مذهب الاوائل منهم وعلى اصل مذهبهم

(حينئذ)

لاحتياجها الى الموصوف فلابد لها من علة وتلك العلة اماذات الواجب اوغيره

حينئذ انما ينفى كونها غيرا حقيقيا لامطلقا ويمكن دفعه باختيار الشق الثانى بحمل الاستدلال على مجرد نفى الغيرية الحقيقية لامع اثبات العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقى والاعتبارى بناء على ان كل صفة ولو اعتبارية فهى فى وجودها فى نفس الامر محتاجة الى موصوفها والى علة توجدها فيها ❁ واعلم ان الاستدلال على نفى الغيرية بلزوم الاستكمال بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجابا عن الاول بان الاستكمال بالغير الذى هو تلك الصفة غير محال فيما اذا كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال وفى تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لاينافى كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا مايتشبثون باذيالهم وثانيهما القدح فى جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة بل علة تلك الصفة على تقدير كونها غير الذات فتأمل (**قوله** وتلك العلة اما ذات الواجب الى آخره) لايخفى ان الظاهر من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده الصدور الآتى فحينئذ ان قيد الشق الاول بقولنا بالذات اى تلك العلة اماذات الواجب بالذات لابواسطة شىء آخر لم ينحصر الترديد بين الشقين كما اذا قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شىء آخر وان لم يقيد به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى الى آخره ماقيل ان اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقى بواسطتها على نحو ماقال الحكماء فى صدور المعلومات المتكثرة عن ذات الواجب من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لايختص محذور الاستكمال بالغير بالشق الثانى اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شىء من الممكنات يلزم الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثانى فالوجه ان يحمل العلة على مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثانى فالمراد ان علة تلك الصفات اماذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذلابد من العلة الموجدة فيلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى واماغيره بالذات اوبالواسطة بان يكون الغير علة موجدة لها اوشرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شىء من الممكنات وهو محال قطعا لكن على هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الآخر اللازم للذات ايضا لايقدح فى كون تلك الصفات ذاتية كما قالوا فى العوارض الذاتية المستندة الى الذات بالذات اوبالواسطة المستندة الى الذات ولايوجب النقص والاحتياج فى الكمال الذاتى الى الغير المنفصل وهو ماانفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا

وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه

الى تلك الصفات المتأخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتأخرتين عن الحياة والارادة المتأخرة عن الكل لا راجعا الى الفاعل وقد سبق ان لا محذور فى امثاله كما لا محذور فى صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين القائلين بكون تلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات لا لاحتياج الفاعل هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج فى الشق الثانى بناء على ان الكل غير الجزء عند غير الاشعرى واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثانى فى المحذور (قوله وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات كماله) اى كماله الذاتى (الى غيره) وهو محال عند الكل وان جاز الاحتياج الى الغير فى الكمال الفعلى عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد على الشروط والآلات والمعدات والاستعدادات ولدفع التناقض بين كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا بعود الاحتياج فى امثاله الى المنفعل لا الى الفاعل نقول ينعكس عليكم فى محذور الشق الثانى كما اشرنا (قوله وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه) اى ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله وهو واحد الى آخره عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف على نفى الصفات وهو اول المسئلة والفاء فى قوله فلا يكون مصدر الى آخره فصيحة او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل اللزوم كذلك هى مقدمة دليل بطلان اللازم (قوله كما بينوه فى موضعه) اشارة الى ادلة قولهم الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا المطلب ما لخصه الشريف فى شرح المواقف حيث قال لا شك ان العلة الموجدة يجب ان تكون موجودة قبل المعلوم قبلية بالذات وانه يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بلولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففى كل صدور لا بد ان تكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية فى دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت

(قوله ناقصا بالذات مستكملا بالغير الخ) لزوم ذلك واستحالة اللازم كلاهما بديهى اولى واجلى من كل جلى والمرأ فى معنى الاستكمال والغير بين البطلان لا يصح اليه الاصغاء اذ من البين المكشوف انه على ذلك الرأى المكشوف يكون فى حد ذاته عاريا عن جميع الكمالات ولا يكون له كمال قط الا فيما يلحقه من الحيثيات وتغير به من الجهات وليس هذا الا الاستكمال بالغير بعد النقص بالذات وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء (قوله كما بينوه) اما كونه واحدا من جميع الوجوه فظاهر من تعقل حقيقة الوجود وتصور المباحث المتعلقة به وتحصيلها كما ينبغى على ان الكثرة تنافى وجوب الوجود واما ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلان البداهة قاضية بان العلة ما لم تكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون لها مع غيره بحيث يمتنع معها صدور ذلك المعلول لا عن هذه العلة واقتضائها الا ذلك المعلول لا يمكن صدوره عنها لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومن البين المكشوف ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه بكل منهما يوجب عدم اختصاصه بالآخر والا لكان يقتضى ذلك لا غيره ويقتضى الغير لا ذلك وهو مستحيل (تلك)

بالضرورة ومما برهنوا عليه انه لو صدر عن الواحد امران فمصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فاما ان يكون المصدريتان
عين العلة او يدخل احدهما او يخرج او كلاهما وكل الشقوق ظاهر البطلان ضروري الاستحالة اذ الاول يوجب ان يكون
الشيء الواحد عين الكثير والدخول التركب والخروج التسلسل اذ الكلام يعود حينئذ الى تصور تلك المصدرية وهكذا
ولذا نعني بالمصدرية المعنى الاضافي الذي بعد صدور المعلول الاول ويتعلق من نسبته الى المبدأ بل المعنى الحقيقي الذي
يوجب المعلول ويكون مبدأه والتعبير ﴿ ٢٦٥ ﴾ بالخصوصية لعوز العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه
عين ذاته من غير امر زائد
عليه اصلا بخلاف صدور
المتعدد وهو ظاهر ولانه
يلزمه اجتماع النقيضين فانه
لو صدر عنه امر وليكن (ا)
وامر آخر وليكن (ب)
فجهة صدور (ا) من حيث
انها جهة صدور لها ليس
مصدرا (اب) بل ليس الا
مصدرا (ا) كما ان الانسان
من حيث هو ضاحك ليس
كاتبا ولا شيئا آخر الا ضا
حكا فهي جهة اللاصدور
(ا) وكذا الامر في جهة
صدور (ب) فلو صدر (ب)
بهذه الجهة التي صدر بها
(ا) يلزم التناقض بين صدور
(ا) الذي يتضمنه صدور
(ب) ولا صدور (ا) الذي
يتضمنه صدور (ا) من حيث
اختصاص الجهة بل اذا كان له
حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدور (ا) ومن
حيثية اخرى بصدور
(ب) ولم يلزم التناقض
المذكور وهذا لا ينافي صدور جميع الموجودات عنه سبحانه ووجوده بايجاده وخلقه على ما هو المذهب الحق ولا يوجب
اتحاد السلسلة لتكثر الجهات وتعدد الحيثيات بعد صدور المعلول الاول قال الشيخ في الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى

تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية
ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون له مع شيء من المعلولين
خصوصية ليست له مع غيره فلا تكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من
تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما علتان
وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب
من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية ثم
اجاب عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
متشاركة في جهة واحدة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لابد من خصوصية
مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب
كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة
ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب
الاول ان الخصوصية مع جماعة مشاركة في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود
تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم كون الخصوصية الواحدة مبدأ الاثرين فصاعدا
اول المسئلة فلا يرد ما اورده الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية
بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد
وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت
القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعدد المتغايرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة
فيكون مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا لو سلمنا انه لابد في صدور المتعددة عن
العلة من الخصوصية مع كل معلول فلا نسلم ان الواحد الحقيقي بالمعنى الصالح للنزاع
لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع لانه كلي فرضي غير
صادق على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب واضافات
بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصالح للنزاع هو الواحد الحقيقي بحسب ذاته والتعدد
بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفات بالايجاب وبحسب تعلقات الارادة ناظر

(قوله وايضا يلزم كون الخ) وذلك لان القابل وان كان القابلية بمعنى الاتصاف او بمعنى التأثير مغاير للفاعل بحسب المصداق والاصدق لكل فاعل انه قابل لما فعله وبالعكس ولان الفاعل فقط يكفى فى وجود المفعول بخلاف القابل فقط فانه لا يكفى لوجود القبول مطلقا ولان الفاعل من حيث هو فاعل ما لم يجب الفعل لم يفعل والقابل من حيث هو قابل ما لم يكن القبول لم يقبل فلابد فى الفاعل من جهة الوجوب وفى القابل من جهة الامكان فالفعل والقبول متنافيان لتنافى لازميهما من الوجوب والامكان فلابد ههنا من جهتين يلزم من دخولهما التركب ومن خروجهما التسلسل وكل منهما مستحيل بين الاستحالة (قوله يمنع احتياجها الخ) والظاهريون الذين لا ينفذ نظرهم الى لب الحكمة ولا يصلون الى مخ المعرفة ربما بدوا هذا المنع بان صفات الواجب لوازم ذاته وحكم لوازم الذات ان تستند الى جاعله ولما كان ذات الواجب غير مجعول فلوازمها غير مجعولة البتة وهو سفسطة بين البطلان فان كون ذات الواجب غير مجعولة يقتضى ان لا يكون لها لوازم مجعولة لغيره اصلا لان يكون لها لوازم غير مجعولة لانه ان اقتضى ذاتها وجودها فيلزم تعدد الواجب او لا يقتضى ذاتها وجودها فلا محالة ان وجودها ولزومها على الذات اما لاقتضاء من جهة الواجب فيلزم ان يكون (قوله وايضا يلزم يكون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابل لشئ واحد معا) قالوا فى بيان استحالته ان اعتبار كون الشئ فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحدا ﴿ولك﴾ لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلابد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما فى ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض يكون النفس معالجا لامراضها من رذائل الاخلاق لانها ليست بسيطة حقيقة

وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهى قديمة لا تحتاج

الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده البعض فى حاشية المواقف من ان الجواب الثانى خارج عن قانون المناظرة اذ لا يكون النزاع حينئذ فى القاعدة المذكورة بل فى انه تعالى واحد حقيقى بهذا المعنى ام لا وهو مبحث آخر انتهى نعم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى فى مرتبة الصادر الاول واحد حقيقى بالمعنى الذى ذكروه لما ذكره الشارح فى حاشية التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب واذ لا امر فلا اتصاف بالسلب وان تحقق السلب فى نفسه فافهم (قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى) اى الواحد الحقيقى بالمعنى الذى ذكروه فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا لها اى تلك الصفات الموجودة فى ذات الفاعل قال فى المواقف وشرحه قال الحكماء البسيط الحقيقى لا يكون فاعلا وقابلا خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهى صادرة منه قائمة به (قوله وقد بين فى موضعه استحالته الى آخره) بين بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اى الانفعال اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقى مصدر الاثرين وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان فى محل بسيط حقيقى والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقى مصدر الاثرين فيجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شئ واحد من جهة واحدة وهذا اولى مما قيل فى الجواب يجوز ان يكون له نسبتان مختلفتان اليه من جهتين لان الكلام فى الواحد الحقيقى وليس له جهتان (قوله قيل على هذا الدليل الى آخره) تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اى قيل معترضا على هذا الدليل فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف الاشاعرة النافين للغيرية

الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث ينفى القديم الممكن واما اذا اثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج

ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما ينفى المغايرة ينفى الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الكل وحاصل الجواب منع الشرطية القائلة بانها لما كانت ممكنة فلابد لها من علة مستندا بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والضعف الآتى اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المذكور المساوى ولعل منشأ هذا الجواب ما قيل الواجب بالذات هو ذات الله تعالى وصفاته ولم يدر ان مراد القائل ان صفات الواجب واجبة لذات الواجب فلا تكون حادثة بل قديمة كما حرره شارح المقاصد (**قوله** اذ مع التساوى) اى مع تساوى طرفى الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لابد من مرجح يرجح الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى (**قوله** كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف الخ) قيل الاحتياج الى موصوف غير الاحتياج الى العلة وليس بشئ اذ لما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف فى جملة العلة التامة فيكون الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا (**قوله** فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها) اى مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقضان لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها محتاجا الى العلة مناقض لنفى ذلك الاحتياج فى نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص الكلام يستحيل ان تكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون ممكنة لانحصار الموجود فى الواجب والممكن عقلا فان لم تحتج الى علة يلزم الرجحان من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث او الا كانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هى الامكان لا الحدوث وان من نفيها يجوز له ان يقول هى الامكان كالحكماء وان يقول هى الحدوث كالمعتزلة النافين للصفات مع القول بحدوث العالم (**قوله** وقيل ولو سلمنا الاحتياج الخ) جواب آخر بمنع بطلان اللازم للشق الثانى مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها او قوله وانت تعلم

الواحد الحقيقى مبدأ التكثير وفاعلا وقابلا معا او من جهة اقتضاء غيره فيلزم احتياج الواجب فى صفاته الى غيره تعالى عنه وانه محال (قوله ينفى القديم الممكن) او يريد من الحدوث ما يريد غير من الامكان (قوله واحتياج هذه الصفات الخ) لان المفروض انها زائدة على الذات ممكنة الوجود (قوله قول مناقض فى نفسه الخ) وذلك للزوم امكانه فهى محتاجة البتة الى موصوفها واما اذا قالوا بانها واجبة غير مغايرة للذات ولا متعددة فلا يلزم ذلك (قوله ومناقض لقاعدتهم) القائلة بان علة الاحتياج هى الحدوث قال بعض المحققين مرادهم انه علة الاحتياج فى الوجود من حيث انه بعد العدم وما يعلم بالضرورة من احتياج الصفات هو الاحتياج فى اصل الوجود فان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين احدهما مختص بالصفات القديمة وثانيهما مختص بالعالم قالت وهو كلام الخ على النهاية فانه لا دليل لهم على ذلك التفصيل ولا معرفة عندهم به

بل باطل بالضرورة فانا نعلم قطعا ان الممكن يحتاج الى العلة لامكان تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ولامدخل فيه للحدوث فان وصف متأخر للوجود بالفعل لاوصف مفهومه فى اعتبار العقل كالامكان ولهذا لايوصف بالحدوث الا بعد الاتصاف بالوجود فكيف يتصور ان يكون علة الاحتياج الى العلة الموجدة وماقاله الشارح فى حواشى التجريد من ان مرادهم بالحدوث ههنا كون الشئ فى اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لا كون الوجود بالفعل مسبوقا بالعدم ولا شك ان هذا المعنى متقدم على الوجود فهو مردود عليه بانه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس بمراد لهم ههنا والا لما التزموا حدوث الاعراض آنا فآنا ولزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولا كون نسبة الممكن الى الواجب نسبة البناء الى البناء والابناء الى الآباء وكل ذلك انما لزم عليهم من قولهم علة الاحتياج هى الحدوث مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لايترتب عليه كيف وهو متحقق فى الممتنع ثم لا تحقق علة الاحتياج الى نفس علة الوجود فلا حاجة الى علة الاحتياج اليها من حيث ان الوجود العدم (قوله فلا نسلم الخ جهل قبيح وكفر صريح سبحانه وتعالى عما يصفون)

فلا نسلم انه لايجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة

اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء فى وجوده او فى صفاته الذاتية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمة لان مطلق الاحتياج من سمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام القائل على ان الحكم يكون جميع الصفات صادرة عن الذات لايتوسط بعضها فى صدور البعض الآخر لم يقم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لاسيما اذا كان الاحتياج راجعا الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لايخفى (**قوله** ولو سلمنا كون علتها الواجب الخ) يعنى ونقول لو سلمنا كون علتها ذات الواجب فلا نسلم انه على هذا يلزم المحذور ان كون الواحد الحقيقى مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذى ذكروه فى الواقع وذلك ممنوع لاتصافه تعالى بسلوب واضافات فى الواقع اما السلوب فهى الصفات السلبية كسلب الجوهرية والعرضية والحالية فى المحل والمحلية للحال الى غير ذلك واما الاضافات فهى كتعلقات علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن النسب السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثانى من جوابى الشريف المحقق كما ان الجواب الثانى بمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب فى حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام

(قوله لاتصافه بسلوب) اضافات السلوب كلها راجعة الى سلب الامكان الذاتى ومصداقه هو وجوب (فى) الوجود بالذات وكذلك الاضافات فليس فى شانه تعالى حيثيات متكثرة تكون مصداقا لسلوب واضافات قال الشارح فى بعض تصانيفه السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف فالواجب ليس متصفا بها فى مرتبة صدور المعلول الاول

(قوله لاتصافه بسلوب واضافات) ردها الشارح فى بعض تصانيفه بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى ليس متصفا بشئ منها فى مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ماصدر عنه

(قوله والادلة التى ذكرتموها على ذلك مدخولة الى آخره) حيث قالوا ان خروج المصدرية لا يوجب التسلسل المستحيل فانها امر اعتبارى وان الدليل يجرى فى صدور الواحد ويلزم عليه اتحاد سلسلة الوجود وتحقق نسبة العلية بين كل موجود وموجود وانت خبير بان هذا الدخل ظاهر السقوط فان المراد من المصدرية هو الامر الحقيقى المتقدم الوجود كما عرفت وان فى صدور الواحد عن الواحد يكون المصدرية عينه ولا يمكن ذلك فى صدور الكثير وان لزوم اتحاد السلسلة اذا لم يتبع الذات كثرة متأخرة غير داخلة فى ﴿ ٢٦٩ ﴾ قوامها الى آخر ماذكره الشيخ رحمه الله وبالجملة المدعى واضح وانما كثر فيه مدافعة ارجاف المتفلسفة لاجمالهم معنى الوحدة واضاعتهم حقيقة المصدرية وكذا حال سائر البراهين المسوقة فى هذا المقصد فى غاية الوضوح لا ينبغى ان يرتاب فيه احد (قوله وانت تعلم ان هذا الخ) اشارة الى انهم لم يصرحوا بذلك وانما اضطروا اليه تجافيا عن لزوم تعدد الواجبات او ظهور حدوث الصفات

(قوله فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد) واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكن له هذا الاختصاص مع غيره ولا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدور غيره منها ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث انه يقتضى ذلك لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفين فى الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما اذا كان الصانع امرا واحدا فنختار ان الذات بذاته تختص بهذا الامر الواحد ومرتبط به فلا محذور حينئذ (قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الخ) اى انت تعلم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشئ على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادى لها

ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التى ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر فى موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا تالث

فى الصادر الاول وليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات ❀ فان قلت سلب الشئ لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى فى اى مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى ❀ قلت السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما الى العلة ليتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة الثانى ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته تلخيصه لا تمايز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمى وجميع انحاء الوجود معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود التى بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة فى الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة فى نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا تحقق علل متعددة موجبة لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبنى على تسليم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف ولاجل كونه دقيقا غامضا يستعصى على كثير من الاذهان امر بالتأمل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف فى نفس الامر بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه محالان بناء على ان امكان المحال محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته فى نفس الامر ثم نقول وقد صرح الشارح فى كتبه بان جميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام فى انها موجودة فى نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كأن يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتأمل (**قوله** وانت تعلم ان هذا) اى القول بصدور الصفات عن الذات لا تجويز ذلك الصدور كما وهم (**قوله** ينساق الخ) شروع فى دفع معارضة على مثبتى الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات

اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لكنه لا يجرى فى الصفات التى لا يتوقف عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثانى فلان كل ماصدر باختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد فيه الآمدى واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اى الثابتة بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هى ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هى الحدوث اوان كل صدور بالايجاب نقص فى حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التى لا تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التى يقبلهما فيجوز تخلف حكم المدلول فيها فى بعض المواد ولا يجوز فى الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة العقلية الموردة على تلك القاعدة و اما ان يبطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع انا نختار الثانى ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لا تشمل الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة مقيد بقيد يخرجها وهو على الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اى كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال الثانى قيد المصنوعات اى علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات ولو سلم ان القاعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص مستلزم للمحذور وانما يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ماجرى فيه تلك الادلة العقليه وذلك ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات عقلا كما فى قوله تعالى خالق كل شئ لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشىء عقلا وحينئذ يكون الادلة العقلية قائمة على البواقى بعد الاستثناء والدليل العقلى لهذا الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثانى فى القاعدة فهو الادلة الدالة على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ماسبق فى محذور الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث فهو ان الصدور اما بالايجاب واما بالاختيار فصدور الصفات بالاختيار لكونه مستلزما لحدوثها نقص فى حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كمالا بخلاف صدور المصنوعات اذ لا بأس فى حدوثها ففى صدورها بالايجاب اضطرار من غير محذور فى الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم بزيادة الوجود الخ اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء فى القول بزيادة الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا ففى كلام الشارح هنا على الاحتمالين الاولين رد لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة الى الذات بطريق الايجاب لا بطريق

(قوله اذ ايجادها بالاختيار غير متصور) لانه لايكون الا بعد العلم والقدرة والارادة فلو كان ايجادها بالاختيار لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل فى تلك الصفات (قوله ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية الخ) وان كانت فيه محاذير من جهة كون الواجب ناقصا فى حد الذات عاريا عن الكمالات لا مستكملا بذاته الصفات ومن جهة كون كمالاته ضعيفة ناقصة عرضية من جنس الممكن وهو معنى قولهم ان الله فقير ونحن اغنياء ومن جهة لزوم حدوث الصفات ومغايرته على الذات حق المغايرة لان الذى يعرفه اهل اللغة وينطق به الشريعة من معنى الحدوث هو كون الوجود من غير فهو المنفى عن الواجب وصفاته والمثبت لغيره ومعنى الغير هو الموجود الآخر المنفك بحسب الوجود عنه بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر ومن جهة كون الواحد مبدأ للكثرة وكونه فاعلا لها وقابلا وامتناع ذلك كله حق ثابت عند اهله ثبوتا لا مرد له ومتيقن به بحيث لاعديل له وقد اعترف به الشارح فى محله وحققه بما لامزيد عليه وان حاول المتأخرون فيه بالباطل فلا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم ولذلك قال الشيخ علاء الدولة السمنانى رحمه الله فى كتابه المسمى بالعروة الوثقى ان القائل بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد متمسكا بقوله تعالى ﴿ خلقكم من نفس واحد وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ﴾ وهذه سنة الله فى خلق جامعة التراكيب التى هى المطلوب لنفسها من ايجاد الموجودات كما قال فى محكم تنزيله وسخر لكم مافى السموات ومافى الارض جميعا مقتضيا بحيل العقل فى اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا للصادرات المختلفة والاعراض الطارئة يجب تصديقه ﴿ ٢٧١ ﴾ وقد برهن العقل على انه لايصدر عن الواحد الا الواحد انتهى

الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لاتشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات

الاختيار ليلزم كونها حادثة اوكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وماثبت من كون الواجب مختارا لاموجبا انما هو فى غير صفاته واما اسناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان يخصص بغير صفاته ولايخفى ان مثل هذه التخصيصات

وقال السيد الشريف فى بعض كتبه ان المدعى قريب من الوضوح بمعنى البديهة وقد ورد فى الحديث ان اول ما خلق الله تعالى العقل والاول بشهادة اللغة هو الفرد السابق من جنس ما اضيف هو اليه فالمعنى ان الفرد السابق من جنس المخلوق هو العقل فلا يكون المخلوق الاول الا واحدا ولهذا قال الشيخ العارف السيد على الهمدانى الواحد لايصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلى والكشفى والشرعى (قوله لان القاعدة لاتشملها الخ) لان ما اعتمدوا عليه فى اثبات الاختيار للصانع للعالم هو لزوم قدم العالم الذى ثبت حدوثه لو صدر عنه بالايجاب فان المستند الى الموجب القديم يجب قدمه واما الصفات الزائدة التى اثبتوها له تعالى فهم لايعترفون بحدوثها (قوله كما يخصص الحكم الخ) هذا انما يكون تخصيصا للقاعدة لو ثبت زيادة الوجود على الاطلاق بدليل يوجب ذلك ثم استثنى من عموم مقتضاه وجود الواجب كما فى الفنون التى يكتفى فيها بحصول الظن حيث يخص بعض الافراد بدليل معارض لمقتضى العموم وليس الامر كذلك فى مسئلتنا

(قوله لان القاعدة) وهى كونه تعالى فاعلا غير موجب لايشملها اى الصفات بل هى مختصة بما عدا الصفات اذ الادلة لا دلالة عليها الا تدل عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخيص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخيص وسائر الصفات زائدة فى جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة فى الواجب على ماتقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل

الاتي او الواجب حسبما قرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ماقيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها

في الاحكام العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح الموقف حيث قال يتجه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم بالهذيان (**قوله** والمصنف وان لم يصرح الى آخره) بيان ان المصنف من مثبتي الصفات الزائدة كما هو رأى الاشاعرة لامن النافين (**قوله** لانه اراد به نفي العينية) حيث صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية الزائدة يختل ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه جميع العقلاء وان حملت على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبنى عليه لكن المصنف اراد به بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال الشارح ولا يخفى بعده (**قوله** واستدل القائلون بالغيرية) وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير هنا على نقيض هو هو اى ماليس بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة فكأنه قال واستدل النافون للعينية اذ يأباه قوله الاتي واستدل القائلون بانها لاهو ولا غير الى آخره فالغير هنا محمول على ماليس بعين حقيقة ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفى على بعض الاذهان القاصرة واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ماذكره الشارح من قياس الغائب على الشاهد وتحقيقه ماذكره امام الحرمين من انه لابد في القياس من جامع للقطع بان لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل نشاهده جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق لكون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به

(قوله والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه) قلت لا اشارة فيه اصلا الى الزيادة بحسب الخارج على ماذهب اليها عامة المتأخرين من الاشاعرة نعم يدل على اتصاف الله تعالى بها انضماما او انتزاعا اعم من ان يكون في الخارج عينه او غيره او لا هو ولا غيره كيف فان المصنف لا يقول بالزيادة حيث صرح فيما بعده بقوله وصفاته واحدة بالذات فسره الشارح الى غير مراده وقال في المواقف والحق ان مرادهم انه لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود وما اورد عليه ساقط وستعرف انه من ضيق الفطن وان صدر من اولى الفطن (قوله واستدل القائلون بالغيرية الخ) يشمل كل من يقول بالغيرية والزيادة سواء قال بانها امور اعتبارية او حال وواسطة بين الموجود والمعدوم كقدماء المعتزلة او قال بانها امور موجودة في الخارج سواء قال بنفي الغيرية بالمعنى المبتدع كالمتأخرين من الاشعرية او لا كالكرامية والحنابلة يدل على ذلك قوله الاتي ان القدرة ليست بمؤثرة عند الاشعرى (قوله نفي العينية بديهى) (قوله لانه اراد به نفي العينية) حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة

(العلم)

وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الاترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه فيه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية

العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك فى الغائب وكذا الكلام فى القدرة والحياة وغيرهما وماقيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلة وعالمية الغائب واجبة لاتعلل بعلة فمدفوع بان العالمية لكونها صفة لاتكون واجبة بالذات بداهة بل واجبة بالغير والواجب بالغير معلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما فى شرح المقاصد وفى المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلاثة الاول مااعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لاتختلف غائبا وشاهدا ولاشك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فى الغائب عنا اى واجبا كان ذلك الغائب اوملكا اوجنيا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه فى المرصد الاخير من الموقف الاول يعنى انه لايفيد اليقين المطلوب فى المطالب الكلامية كيف والقائس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار اليه الشارح بقوله الايرى الى آخره فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لامع الجامع بل قد يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات فى الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لاماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية ولايخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات فى الشاهد قريب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لايقدح فى صحة القياس المذكور اذ لااختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون الشخص عالما من حيث كونه علما لامن حيث كونه حادثا او قديما اوعرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لايفيد اليقين فيدفعه ماذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة فى المقيس عليه يفيد العلم القطعى اذ لما كان علة عالمية الشاهد وقادريته مثلا هى علمه وقدرته قطعا بلاريب كان فى حكم القياس بعلة منصوصة اذ لااحتياج الى التنصيص فى الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم ﴿ قوله وليس معنى العالم الى آخره ﴾ اى ولانسلم ان حد العالم ذلك الى آخره اقول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم من ثبت له العلم والثبوت للغير هو القيام فتجويز خلافه احتمال باطل فالصواب ان يقول وليس معنى العالم من قام به العلم الحقيقى الزائد بل العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقى كما يقوله الاشاعرة فى علم الله تعالى ومن الاعتبارى

(قوله وايضا) لعل الفرق بينه وبين الاول ان الاول مبناه على ما استقرأ مصداقات العالم وتتبع افراد من صدق عليه ذلك المفهوم مثلا وقياس الغائب على الشاهد والثانى على التقليد المحض على ظاهر تفسير اهل العربية بقولهم من قام به الحدث لابان الاول باخذ العلية فان مصحح حمل العالم عليه قيام العلم به بخلاف الثانى فان العالم مثلا على التقديرين من قام به العلم سواء كان مصداق حمله اولا على مايشهد به الفهم السليم والطبع المستقيم لكن الدليل هو الاستقراء الغير التام وقياس الغائب على الشاهد على الاول والتقليد على ظاهر تفسير اهل العربية فى معنى الفاعل على الثانى هذا (قوله وان اوهم الخ) اشارة الى ان مرادهم من هذا التفسير ليس مايخيله ظاهر اللفظ

(قوله وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به) فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشئ مغاير لذلك الشئ بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما تحقيقا وتقديرا بدون الآخر الى ما يبنى كونه معنى معتبرا للمغايرة

(قوله مايعبر عنه بالفارسية الخ) يعنى ان العالم من يصح ان يكون مصداقا لحمل العلم بالاشتقاق ومطابقا للحكم به سواء كان ذلك بذاته او باعتبار انضمام امر آخر خارجا او ذهنا او اعتبار انه متصف بالغير والمتحصص انه عينه او غيره زائد عليه او لاهذا ولا ذلك والعمدة فيه البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان فان الحقائق لا تقتنص من الاطلاق العرفية (قوله واستدل القائلون) قلت هذا الاستدلال منهم بعد اثبات الزيادة فى زعمهم وهى نفس الغيرية بالمعنى اللغوى كما عرفت فلا يرد ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة لا سيما وقد ذهب الى خلافه جمع كثير من العقلاء وكيف فان اتحاد الاثنين بديهى البطلان واتفق عليه العقلاء فى كل زمان (قوله فبان الشرع الخ) حيث لا يحنث من حلف ليس فى الدار غير زيد او غير عشرة معوجود ﴿٢٧٤﴾ صفاته واجزاء العشرة ولا يكذب

المخبر فيه اذ لا يفهم منه عدم الصفات وعدم الآحاد ولا يخفى عليك ان ذلك لو تم لدل على نفى الغيرية عن الصفات المخلوقات وهو خلاف مذهبهم فانها من الاعراض وهى غير باقية عندهم لا يقال هم يدعون نفى الغيرية عن طبيعتها فى ضمن افرادها المتعاقبة لانا نقول بعد الاغماض عن تصريحاتهم بان صفات المحدثات غير ذاتها لا شك ان المحل متصف بفرد منهما عند الاخبار فيلزم نفى الغيرية من هذا الفرد ايضا وهم لا يقولون به وقد قال محمد بن الحسن فى الجامع الصغير انه لو قال ان كان فى الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فى الدار صبى او امرأة حنث وان كان فيها حمار او ثوب لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه (ان) الحيوان فلو كان فيه حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس

ذلك بل معناه مايعبر عنه بالفارسية بدانا او بمرادفاته فى اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى الدليل واما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة

كما قوله الامام الرازى حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافة بل كثيرا مايطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى العالم من قام به العالمية كما تقوله المعتزلة فى علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل مراده عليه (قوله بان نفى العينية بديهية) لان صفة الشئ لا يكون عين ذات الموصوف بداهة ولعل هؤلاء القائلين متأخرو الاشاعرة ولم يعلموا ان مراد القائلين بالعينية ليس كما توهموا بل مرادهم ان مثل العلم والقدرة وامثالهما صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات كما فى قولنا الضوء مضئ لا الامر الزائد على الذات كما فى الشمس مضيئة كما حققه الشارح ونقلناه فيما سبق ولذا احتاج قدماؤهم فى نفى العينية الى ادلة مفصلة فى كتب الكلام ومن جملتها ماتقدم من قياس الغائب على الشاهد (قوله فبأن الشرع والعرف واللغة الى آخره) قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره وهى كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مالا يقال انها عين او غير وهى مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

(قوله بان نفى العينية بديهى) فانا نعلم بديهة ان الصفة لا يكون عين الموصوف يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات عين الله تعالى عندهم هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان مايترتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها الى ان يقال ان هذا الاستدلال من القائلين بانها لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات

والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه

ان بعضها عين الصفة الأخرى اوغيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين مايفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة فى انهما ليست غير الموصوف كيف وهو مخالف لما نقله الآمدى وغيره عنهم بل مرادهم انه لوكان الغير فى الشرع والعرف واللغة شاملاً للاجزاء او الصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة فى الدار ضرورة امتناع حصول الكل اوالمزوم بدون حصول شى من الأجزاء واللوازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة عدم حصولهما فى الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل هى انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها اولاتدل على شئ من حصولهما وعدم حصولهما بناء على ان الاستثناء من حكم النفى حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشئ من النفى والاثبات عند الحنفية كما تقرر فى الاصول واما كونه حكما بنفى الحصول عنهما اومستلزماله فمما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ماليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لاالمفارقة ايضا اذلايلزم من انتفائها انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها لابشرط التعين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء كل عرض ولولازما بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا المحل المشخص مع هذا العرض المشخص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع عرض ما من العوارض الحالة فيه ليسا بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك من شئ من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفتين فيكون استدلالهم موافقا لما نقله الآمدى نعم يتجه على استدلالهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفى حصولهما فى الدار بدون التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة فى الشرع والعرف واللغة ممنوع لجواز ان لاتصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ماسيذكره **(قوله** مع ان فيها اجزاء زيد**)** من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده وغيرهما وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله وآحاد الرجال اى العشرة ناظر الى المثال الثانى والمثالان للتنصيص على ان ماليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقى المتصل الاجزاء فى الحس ومن الكل الاعتبارى المنفصل الاجزاء **(قوله** وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة**)** اى بهذين المثالين وغيرهما مما ذكره هنا نفى الحصول فى الدار عن غير زيد المنفى بكلمة غير فى المثال الاول وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير فى المثال الثانى بشرط ان يكون ذلك الغير من نوع ماأضيف اليه الغير وتخصيص مراده ان هذه الامثلة انما صحت فى الشرع والعرف واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ

والانصاف اذ ارادامثال هذه الكلمات الركيكة والاحاديث السخيفة فى محل بيان المذهب الحق واقامة البرهان على العقائد الاسلامية تضعيف لامر الدين وجناية عظيمة على الحق المبين فان الناظر فيها يتعجب من وهنها وظهور ضعفها فيسئ بسبب ذلك اعتقاده فى احكام الشريعة كلها ويحسب انها فى الوهن وضعف البراهين بهذه المثابة فيعدل عن المذهب الحق الى غيره ويتهاون باهله ويظن ان الصحيح هو ماعليه خصومهم بل يستريب فى الشرع ويظن انه مبنى على الجهل والخيالات الفارغة ولذلك قيل ضرر الشرع ممن ينصره لابطريقة اشد من ضرره ممن يطعن فيه وان العدو العاقل خير من الصديق الجاهل وهذا الشارح غفره الله لما امعن نظره واتقن فكره فى القواعد العقلية والفنون الحكمية كوشف عنه غطاؤه وحدد فى بصره فرأى ان تصانيف المتفلسفة والكلاميين لاتفيد شيئا من الحق ولا تكشف عن الامر الواقعى قسط فجاوزعنها الى مصنفات الحكماء واعيان العلماء وعمق نظره فيها فحصل له السعادة والوصول الى حقيقة الحكمة والباب المعرفة ثم لما انتهى النوبة الى

النظر فى معتقدات اهل الحق وطريقة السنة قنع بما فى كتب المتفلسفة ولم يفارق حريم كتب المتأخرين من الاشعرية وقصر نظره فيما ذكروا فيها من الآراء السقيمة والاهواء العقيمة وقيد نفسه بها وصدقهم فيما نسبوه الى اهل الحق من تلك العقائد الرثة والقواعد الغثة ولم يتعد عن حدودها واوردوه فيها وماوقع نظره الى ماصنفه اهل الحق فى عقائد الاسلام وحققوا فيه مقاصدها من قدماء الحنفية والصوفية وغيرهم من حذاق الاشاعرة وكان ذلك اجدر به والنظر فيه اوجب عليه وما كان يسعه الاهمال فيه والاغترار بمنافيه فقام ضدا لجميع ماحققه من المسائل الحكمية فى محله وفصله فى تضاعيف تصانيفه وليس الامر على الناظر فى كلامه فهو كما ترى لايتكلم الا على سبيل الحكاية او على نحو ابراز الشبهات الخاطرة عسى ان يتمكن من ان يقول ان حكاية الباطل لاخير فيه وان المعترض لامذهب له مذبذبا بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فان اتساع نظره فى العقليات وانكشاف بصيرته لم يرخص له فى تقليد مانسبه المتفلسفة الى السنة والجماعة وعزوه الى المذهب الحق وتخوفه عما يلحقه من معرة النسبة الى الانحراف عن الجادة وانحلال العقيدة صده عن اظهار مافى ضميره فلاهو بمحمود فيما علمه ولامعذور فيما عمله بل كان الواجب عليه الانصداع بالحق والانخلاع عن تقليد اراذل الفرق لاالانخداع ومخافة الفرق والامر ظاهر للمتبصر ومستيقن به للمتذكر كيف فان مذهب اهل الحق وطريقة السنة والجماعة هو الذى جاء به الرسول المعصوم عن الخطاء والكذب المحفوظ عن الافتراء والزور ﴿ ٢٧٦ ﴾ وتلقاه امة المرحومة عنه ومحال ان يرد الشرائع الالهية بابطال القضايا العقلية والالفات حكمة البعثة بالكلية وبطلت النبوة بالجملة وهو واضح للمتأمل ادنى تأمل ثم العقائد مما كلف به الجمهور فلابد ان تكون ظاهرة فى غاية الظهور والافهم فى معرض الخطاء والغلط وعلى شفا حفرة من اتباع الهواء والرأى المسقط والمخطئ فى باب العقائد غير معذور ﴿ اى ﴾ بل لامحالة مأثوم ومو زور ومن ضرورة ذلك ان يكون ادلتها النقلية متطابقة ووججها العقلية متظافرة فهى اذن مانطق به الوحى وورد به الشرع مع اثبات على حدوده والتقيد بقيوده باثبات ماأثبته ونفى مانفاه والسكوت عما عداه وليس هو بالذى ركبه طوائف المتكلمين من الآراء الواهية والاهواء الردية الداهرة فلا يتصور ان لايكون لها دليل فضلا عن ان يقوم البرهان على بطلانها ويشهد الضرورة والوجدان بخلافها (قوله نفى غير المنفى الخ) قال فى بعض الحواشى اراد بالنفى مايفيده كلمة ليس وبغير المنفى مالم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير فى نوعه لماذكر فى الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فى الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو ان ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الاحاد العشرة ليس مغاير الكل واحد منهما ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام قلت وهو بعينه مفاد مانقلناه عن محمد بن الحسن رحمه الله واشار بقوله هكذا الى سقوط ما تغلط بعضهم

اذالمراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه

خصص فيه المستثنى منه بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر فى محله فالمراد منهما ليس فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال ولاتصح بدون التخصيص اصلا والا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل وفاقا فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلايدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجه الى التخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جارى فى الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيهما بقى كلام هو ان آحاد العشرة من نوع العشرة سواء حمل النوع على المنطقى اى الانسان او على اللغوى

(قوله اذالمراد بهذه الامثلة نفى غير المنفى من نوعه) اراد بالنفى مايفيده كلمة ليس وبغير المنفى مالم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير فى نوعه لماذكر من الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير والحاصل ان مراد القائلين بقولهم ليس فيها عمرو وبكر وغيرهما من افراد نوعه الذى هو الانسان وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من هذا القبيل نوعه وكذا مرادهم

(قوله وقد عرف الاشعرى الخ) لامعنى للغير بحسب اللغة والعرف ولا بحسب استعمال الشرع الا ما ثبت فى كتب اللغة من انه اسم ملازم للاضافة فى المعنى ويقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس ومعناها سوى فقولك رجل غير زيد بمعنى سواه وماعداه وقد تكون بمعنى لا كما فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اى جائعا لا باغيا وبمعنى الا فتعرب اعراب الاسم الثانى ولم تستعمل قط بمعنى نقيض هو ولو فرض ورودها بهذا المعنى فاى داع للحمل عليه فيما نحن فيه فالغيرية ليست الا صفة للموجود المنفك عن صاحبه بحسب الوجود بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود آخر والمتقدمون من اكابر العلماء واعاظم الفقهاء شكر الله سعيهم كانوا اذا عرض عليهم الشبهات التى احدثها ارباب المقالات فى صفاته تعالى يقولون لا هو ولا غيره بمعنى انا لا نقول بهما ولا نخوض فى البحث عن ذلك لعدم الحاجة وانما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق ثابت له بمعنى الذى عناه وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل ٢٧٧ لتعاطيه ماليس له والمجيب لتكلفه ماليس عليه ثم لما تنزل الزمان وكثر العدوان وتولدت الشكوك والشبهات وظهرت البدع والخرافات ورسخ فى القلوب الدخل اضطر علماء القرون الوسطى والفضلاء الحذاق من المتأخرين الى تصوير المبحث وتقرير ماتشبثوا عليه من ذلك المتوارث على جملة من التلخيص والبيان حماية للحق عن البطلان وتقديرا الجنان لجناب الرب عن هواجس القلوب وتنزيها له سبحانه عن رواجس الريوب بما هذا محصله ان الذات المقدس بذاته بما هو هو اى من غير اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الاوصاف العلى ومناط للحكم بالاسماء الحسنى وليست هى الفاظا مترادفة معانيها واحدة بل هو سبحانه مع كمال وحدته معدن كل الكمالات ومخزن جميع الخيرات تنبعث عنه انبعاث النور من المضىء بالذات ويكون مصداقا لحملها ومناطا للحكم بها وترتب عليه الآثار المتنوعة ترتبها على زوائد الصفات وجل جناب الحق عن فقد خير وكمال او فوت جلال او جمال وعلى هذا المنوال جرى ابو الحسن الاشعرى وحذاق اصحابه وقدماؤهم العارفون بمذهبه فقال الوافى تعريف الغيرين انهما موجودان يتصور انفكاكهما فى الوجود بالمعنى المعهود وصفات الله

والالزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان

اى الرجل فبعد تخصيص الغير بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثانى اذ يلزم نفى الحصول عن كل جزء من اجزاء العشرة فيلزم ان لا تحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قدمنا فالصواب ما فى شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد آخر فوق العشرة وما قيل فى توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين القائلين بان الغير نقض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه مستلزم لاعترافهم بخلافه ولا مخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوى وهو الكلى المقيد قيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثانى ليس فيها رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤل الى ما فى شرح المواقف وبعد ذلك فالاولى من نوعه او جنسه (قوله والالزم عدم كون ثوب زيد الخ) ثوب زيد ناظر الى المثال الاول والامتعة ناظرة الى كل من المثالين وان جعل زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين فالضمير المفرد فى خبر الكون اعنى قوله غيره عائد الى المنفى العام من زيد ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويحال دليل الثانى على المقايسة (قوله وقد عرف الاشعرى الخ) لما قدح فى دليل القوم الشرع فى الاستدلال على نفى المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعرى الظاهر فى ذلك (قوله بانهما موجودان الخ) اى خارجان فلا مغايرة بين

قولهم ليس فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة فظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها فكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام (قوله والالزم الخ) او لم يكن المراد بهذه الامثلة ماذكرنا من نفى غير المنفى من نوعه بل كان المراد نفى غير المنفى مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد والامتعة

يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الاخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجود ان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم

المعدومين فى الخارج كالاحوال عند مثبتيهما والامور الاعتبارية واللذين احدهما موجود فى الخارج والاخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية من الصفات الوجودية عند الاشعرى فلايتصف بها حقيقة معدومان ولا موجود ومعدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد الشامل للكل فكل غير اثنان عنده بخلاف العكس فلامحذور فى التعدد المأخوذ فى جنس التعريف فى ضمن المثنى نعم قد يطلق الغيران على غير الموجودين مجازا عنده ﴿ **قوله** يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الى آخره ﴾ الظاهر ان المراد من هذه الصحة هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لاذاتيا والافان حمل على الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان يكون الصفات اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة بالنسبة الى صفة اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب تعالى الذاتية متغايرة والكل باطل عند الاشعرى ويمكن يحمل على الامكان العقلى اى يحتمل ان ينفك احدهما عن الاخر عند العقل وان كان ممتنعا فى نفس الامر وسيجئ الاشارة الى الكل ✻ واعلم ان مغايرة احد الشيئين الاخر يستلزم مغايرة الاخر له فغير الشئ موجود يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فالانفكاك من جانب واحد كاف فى المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان نقول اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون كالنكرة فى سياق النفى فلابد فى المغايرة حينئذ من صحة الانفكاك من الجانبين ﴿ **قوله** واعترض عليه الخ ﴾ حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف لايصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لايصح عدم احدهما مع وجود الاخر فى الازل والا لم يكن احدهما قديما ولافيما لايزال لان ماثبت قدمه امتنع عدمه وماقيل فى دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين لغة لافى اصطلاح الاشعرى فمما لايلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين القديمين والحادثين فى هذا الباب تحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا بالاشعرى بل عرض الاشعرى تعريف الغيرين فى الشرع والعرف واللغة كمافهمه اصحابه واستدلوا عليه بالدليل السابق وسياق من الشارح مايدل عليه فيما يرد كلام الامام فخر الدين الرازى ﴿ **قوله** ولذلك ﴾ اى لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع ﴿ غير بعضهم لتعريف ﴾ اى تعريف الاشعرى الى تعريف آخر مختار عنده هو ﴿ انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم ﴾

سبحانه ليست بل وجودها وجود الذات وحقيقتها حقيقة الذات وانما المغايرة والتعدد فى اعتبار العقول والملاحظات وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه وفى المطابق بالكسر دون المطابق عليه هذا وكان الامر على ذلك الى ان انتهى النوبة الى فخر الدين بن الخطيب الرازى فى اواخر المائة السادسة من الهجرة واشتهر بالتبحر فى العلوم وانتشر خبره وامر امره فاتخذه الناس اماما فى العلوم النقلية والفنون العقلية فذهب بهم كل ذهب ولعب بعقولهم كل ملعب والرجل عاطل من التحقيق والوقوف على حقيقة الحق فى كلا الصناعتين وآراءه الركيكة هى التى يتداولها عامة من جاء بعده على زعم انها السنة والجماعة ومذهب اهل الحق والفرقة الناجية وحاشاهم عنها ثم حاشا (قوله ولذلك غير بعضهم الخ) يرد عليه انه لو نقض بالجردين القديمين لاينفع التى فى دار غيره وهو مما لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين (قوله مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الاخر ولذلك) لما تقرر عندهم من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه (قوله جاز انفكاكهما فى حيز اوعدم) والجسمان لم يجز انفكاكهما فى العدم لكنه جاز انفكاكهما فى الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما فى الاخر (انفكاك)

قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين

انفكاك احدهما عن الاخر فى العدم يستلزم انفكاك الاخر عنه فى الوجود لان المراد ان يكون احدهما معدوما والاخر موجودا ولعل اختيار العدم على الوجود ليحصل التقابل بينه وبين الحيز كما يدل عليه كلمة الترديد اذ كل متحيز موجود ولاشئ من المعدوم بمتحيز فالتقابل بين الحيز والعدم لا بينه وبين الوجود نعم لو حمل الترديد على الترديد بين الانفكاكين اعنى الانفكاك فى الوجود والانفكاك فى الحيز كانا متقابلين والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما فى حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا يكون الاخر متحيزا بذلك الحيز سواء كان متحيزا بحيز آخر كما فى الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن الاخر فى حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين اولم يكن متحيزا اصلا كما فى موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان مندرجان فى تعريف الاشعرى وفى هذا التعريف باعتبار القيد الاول والجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار القيد الثانى بناء على ان كلمة او لتقسيم المحدود الى قسمين اذ يصح انفكاكهما فى حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان والصحة بمعنى الامكان العام الجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التغيير بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضا مجردين قديمين واجبين كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا يصح انفكاكهما فى عدم لقدمهما ولا فى حيز لامتناع تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما فى حيز على صحة ان لا يكونا فى حيز واحد سواء كانا فى حيزين مختلفين او كان احدهما فى حيز دون الاخر اولم يكن شئ منهما فى حيز اصلا اذ يصح فى حق الكل انهما ليسا فى حيز واحد (قوله قلت النقض غير وارد الخ) اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريفات للماهيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا مخلص الا بان هذا الجواب منه مبنى على تجويز ان لا يكون تعريف الاشعرى حدا تاما بناء على ما تقرر فى محله ايضا ان المساوى للمعرف صدقا ومفهوما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساواة بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالجسم الناطق فلا ينتقض منعا بالجسم الناطق الغير النامى او غير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن ههنا يتضح ان كون التعريف للماهية المطلقة انما يجب فى الحد التام لا فى غيره ولذا تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقولون هذا الجواب مبنى على تحرير

هذا التغيير (قوله قلت النقض غير وارد الخ قال بعض المحققين الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة والتعريف يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين على خلاف الضرورة بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفائها لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة

ليسا موجودين عندالمتكلمين اذلاقديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذالناقض مدع فلابدله من اثبات مادة النقض ولايكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان

المعرف وجنس التعريف بان المراد موجود ان محققا فيجوز ان يكون حدا تاما للغيرين المحققين فافهم (قوله ليسا بموجودين عندالمتكلمين) وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلايكون الجسمان المذكوران من افراد المعرف عند الاشعرى فيصح تعريفه على مذهبه الذى هومذهب المتكلمين فلاحاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين اذلاوجود لهما عندهم وماقيل للمعترض ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما موجودتان عندهم فليس بشئ اذالكلام فى تعريف الاشعرى ومن تبعه وبعض الصفات القديمة ليست غيرالبعض الاخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف وان كانت متغايرة عندجمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ماقيل ان من غير تعريف الاشعرى انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء المنازعين لنا فى مسئلة الصفات فانتقاضه على مذهب الحكماء كاف فى التغيير لكن عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمتنع الخ) اى لوسلم ان الجسمين المذكورين من افراد المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين فى الجملة ولو عندالحكماء او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت اوفرضية محضة فلانسلم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذلانسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث دون الآخر فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازل الشرط فى وجود ذلك القديم واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذى هووجود ذلك القديم فيزول احد القديمين دون الاخر لكن على تقدير البناء الثانى يتجه على هذا الجواب والجواب الذى بعده ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شئ منهما مشروطا بعدم امر حادث اووجود كل منهما مشروطا بعدم حادث واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلى من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث فى الجملة اوكان المراد من التعريف نفى اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف للافراد المحققة فى الجملة اذيجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين فى الجملة بحسب يشترط احدهما بعدم امر حادث اولا يكون بينهما علاقة اللزوم وان لم يكن الامر كذلك فى جسمين قديمين فرضيين فلاينتقض بهما التعريف الااذا كان للماهية

ماقيل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر

المطابقة كما لايخفى (قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه) استدلوا عليه بان ماثبت قدمه لايكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث معين الذات اوبالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا للقديم لايقال فعلى هذا لايحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لادليل قطعيا على خلافه وفى الصفات دليل قطعى على ان ليس شئ منها مشروطا بعدم حادث والالزم امكان النقائص وهو باطل عند جميع العقلاء (قوله ولئن تنزل عن هذا المقام) اى لوسلم ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه فانما لايصدق عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم فى التعريف نفى اللزوم بينهما وهو ممنوع واذا كان المراد نفى اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما لان قولنا كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الآخر انما يصدق اتفاقية لالزومية لانتفاء العلاقة المشهور بها فليس بينهما لزوم كلى لامن الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين كانا او حادثين مستندان الى علتهما ولا يدوران ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولى علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة مشعور بها فى التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق وان صدق بناء على المشهور الذى هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب التحقيق لابمجرد المفهوم فقط لايقال استلزام الدوام اللزوم انما يتم على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله فيكون موجبا فى ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفى ايجاد مايتوقف عليه ايجادهما لاعلى مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا فى جميع افعاله فان ايجادهما وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير وجوب شئ عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او المجردين او المختلفين القديمين يكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وفاقا وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين بعدم امر حادث امابالذات اوبالواسطة فبمجرد الدوام فى الاوقات الماضية لايعلم الدوام فى الاوقات الآتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما فى الاوقات الآتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد هناك علاقة مشعور بها تقتضى عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات الكلية الى لزومية اتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط

(قوله ماثبت قدمه امتنع عدمه الخ) وذلك لان القديم ان كان وجوده من ذاته فظاهر والا فلا محالة يكون من علة التامة المتحققة فى الازل فلا يتصور عدمه ولا يجوز عدمه بعدم علته التامة لما معنا من المقدمة الصادقة بان كل موجود ازلى يمتنع زواله (قوله اذ يجوز الخ) ولايخفى عليك ان هذا العدم لاينضم الى العلة بما هو عدم محض وسلب بسيط بل لابد ان يكون له نحو تحقيق وثبوت ما الشئ ماونقل الكلام الى زواله وهناك كلام ارفع من هذا ولكن لا

لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصلة نفى اللزوم بينهما وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التى هى تنافى الغيرية اقرب احدهما عن الاخر لا لمجرد مصاحبتهما دائما

المذكور لا يحتمل لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على معنى نفى اللزوم بينهما الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الآمدى وتبعه الشارح فاعلم هذا المقام (قوله لانتفاء علاقة بينهما توجب الخ) هذا مبنى ان على مدار هذا الجواب حمل الصحة على الامكان العقلى بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود الآخر ومدار تلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اى العلاقة المشعور بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها فى الواقع اولم توجد هذا هو ما ذكروه فى باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة فى كلامه مطلقة غير مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك فى نفس الامر وان لم ينفكا ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبنى على حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة فى وقت ما لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا يأباه اثباته امتناع الانفكاك لقدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة (قوله وحاصله نفى اللزوم بينهما الخ) اما من احد الجانبين ان اريد صحة عدم احدهما مع وجود الاخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما مع وجود الاخر وكذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم الخ فان كانت العلاقة المنافية للغيرية هى علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة المفارقة غير الموصوف عند الاشعرى وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجد مطلق الصفة وجد الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس فى الصفة المفارقه فبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد الجانبين وهذا مع وضوحه خفى على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول نستدعى القول بغيرية الصفات الغير اللازمة واستدلالهم بما ينافيه ويدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف كما فى شرح المواقف انتهى على ان الكلام هنا فى تعريف الاشعرى والمستدلون اصحابه ويجوز ان يكون المنافى للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف عنده لا عندهم على انك عرفت ان استدلالهم انما دل على عدم مغايرة الصفات اللازمة موافقا لما نقله الامدى عنهم لا على عدم مغايرة مطلق الصفات وان سها عنه اعلام بعد اعلام

يسعه المقام (قوله لا لمجرد مصاحبتهما دائما) سواء كان ذلك الدوام فى ضمن الضرورة او منفكا عنها وسواء كانت تلك الضرورة ضرورة ذاتية اولا فلو فرضت الهين اثنين او واجبين جسمين لا ينتقض التعريف بهما اذ هذا الدوام وتلك الضرورة ليسا لعلاقة اللزوم بينهما بل لاقتضاء ذات كل منهما وجوده وما قيل بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل بطلانه اظهر من ان يحتاج الى

(قوله لقرب احدهما من الاخر) يعنى ان امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لا يتأتى الا بان يكون احدهما قريبا من الاخر قربا يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة فى الجسمين المفروضين فانها لا يوجب هذا القرب قطعا

واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى

(قوله واورد على التعريف المختار) قيل ما ذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه لتخصيصه بالتعريف المختار الذى هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه التخصيص ما سبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعرى نفى علاقة اللزوم فلا نقض بالبارى والعالم فتأمل انتهى ولا يخفى فساده لان وجود العالم الممكن يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا والحق فى الجواب ان تعريف الاشعرى ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثانى لان الصفة المذكورة فى محذور الشق الثانى هى الصفة المفارقة وانما وردت على التعريف المختار لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعرى المستدلون بالدليل السابق الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فيتوجه الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير الموصوف لا على تعريف الاشعرى اذ ليس فى كلامه ما يدل على ان الصفه المفارقة ليست غير الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الانفكاك من احد الجانبين كافية فى المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا يرد على تعريف الايراد بالصفة المفارقة بل الجزء والكل فقط وستعرف جوابه (قوله اريد جواز الانفكاك من الجانبين الى آخره) لا يخفى ان الجواز ههنا بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلى الذى مداره انتفاء علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيز فى ادخال الجسمين القديمين فى التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير الجانبين ظاهر فى الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما فانه ظاهر فى الاحتمال الثانى وتلخيص الايراد ان اريد صحة انفكاك كل منهما عن الاخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان البارى تعالى والعالم غيران ولا يصدق عليهما التعريف حينئذ والا لجاز عدم البارى او تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه والكل محال وايضا لا يصدق التعريف حينئذ على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد صحة الانفكاك فى الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم مع صدق التعريف عليهما حينئذ اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف فى العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا او مانعا لم يصح ولا لم يكن البارى والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل باطل فالسؤال المردد بين الشقين باطل التعريف باستلزامه خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك فى الشق الاول قوله فيلزم ان لا يكون البارى والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول غيرين لان

التأمل (قوله واورد على التعريف المختار الخ) اى على التعريف المغير اليه الذى هو المختار عند المغير وانما خصه لان لصاحب التعريف الاول اعنى الاشعرى وناصريه ان يقولوا ان علاقة اللزوم فلا نسلم انه لا يجوز الانفكاك من الجانبين بين الصانع والعالم بهذا المعنى لان امتناع عدم الصانع انما هو للوجوب الذاتى بناء على ان نسبة الصانع الى العالم عندهم كنسبة البانى الى البناء ونسبته الى الصفات كنسبة الشمس الى ما ينبعث منه من الاضواء فلو فرض عدم الواجب لما ضر فى وجود العالم بخلاف الصفات على ما هو المشهور من مذهبه بين المتأخرين ولا يتأتى هذا المنع على المغير لتسليمه كفاية عدم الانفكاك فى نفى الغيرية مطلقا سواء كان عدم الانفكاك للزوم احدهما على الاخر ام لا ولهذا ارتكب التغيير وهكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام

تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض والمحل

كونهما غيرين وباقى بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة المفارقة والموصوف فلا يرد عليه ان قوله انتقض الى آخره يدل على ان الايرادا على التعريف بعد الجمع اوالمنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء والكل الى آخره يدل على انه باستلزام الفساد ولك ان تقول فى كلامه اشارة الى ان السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين بان يكون فى كلامه صنعة احتباك هى الحذف عن الاول بقرينة الثانى وبالعكس هذا وقد يجاب عن النقض بالبارى والعالم بانه يجوز ان مراد المعرف ان ينفك كل منهما عن الآخر فى احد الامرين مطلقا امافى الوجود اوفى الحيز اواحدهمافى الوجود والآخر فى الحيز والبارى منفك عن العالم فى الوجود والعالم منفك عن البارى فى الحيز وانت خبير بانه انما يصح لوكان التعريف بجواز انفكاكهما فى الوجود اوالحيز على ان يكون العطف قبل الربط وليس كذلك بل بجواز انفكاكهما فى العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد الربط واما حمل ذلك على جواز انفكاكهما فى الوجود اوالحيز فركيك جدا لايلتفت اليه فى التعريفات مع انه غير حاسم لمادة الاشكال ﴿ قوله لامتناع عدم البارى ﴾ الاولى اوتحيزه لان غاية ماذكره عدم صدق التعريف عليهما باعتبار قيد العدم والواجب بيان انه لايصدق عليهما باعتبار القيدين ولايلزم من الاول الثانى لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثانى وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما كان الامر كذلك فى الجسمين القديمين وهذا بخلاف ماذكره فى محذور الشق الثانى لان الكلام هناك فى ان التعريف حينئذ يصدق على الجزء والكل والصفة والموصوف ويكفيه صدقه باعتبار القيد الاول وما صدق عليهما باعتبار القيد الاول لايخرجه القيد الثانى المفيد لزيادة العموم وحاصل الكلام هناك انه لوصدق التعريف حينئذ على البارى والعالم لزم امكان انفكاك كل منهما عن الآخر فى العدم بان يكون كل منهما معدوما دون الآخر اوفى الحيز بان يكون كل منهما متحيزا فى حيز ولايكون الآخر متحيزا فى ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب اوتحيزه والكل محال ولايلزم ذلك فيما اذا حمل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان عدم العالم اوتحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما تقدير الشق الثانى كما لايخفى ﴿ قوله وبالعرض والمحل الى آخره ﴾ هكذا اورده العلامة التفتازانى فى شرح العقائد وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالى هناك اى العرض الجزئى والمحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلايكونان غيرين وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول هنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز وجود هذا العرض بدون هذا المحل انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله

(قوله وبالعرض والمحل) لامتناع تصور وجود الحال بدون المحل واستحالة تحيزه معه وبدونه لان التحيز عبارة عن اخذ الحيز وهو مايشغله الجسم او الجوهر فسقط ماقيل ان حيز العرض محله وحيز المحل مكانه

(تعالى)

تعالى هذا العرض ابتداء فى محل آخر كهذه البرودة فى هذه النار فلا نسلم ان وجود
هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده فى محل معين يستحيل
انتقاله الى محل آخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد
فى محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولا موجودا بهذا الوجود الخاص
بل لاجل ان الانتقال من محل الى محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة
هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا العرض عندهم لا سيما اذا كان بقاء الاعراض
تجدد الامثال وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن
بدونه بقاء بحسب النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء
كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعله مراد شارح المقاصد
وارجع اليه فما قيل فى بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل من مشخصات هذا
العرض فخلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين الجزئيين المعينين
كما هو الظاهر من قوله هذا العرض بدون هذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن
من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئيين المبهمين اعنى وجود
عرض ما فى محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حمل على جواز الانفكاك من احد
الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وجود محل ما بدون عرض ما كما
ذكروه فى بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلى من الجانبين مع انهما غيران قطعا
لا يقال الجزئيان المبهمان ليسا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين
لانا نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلى لا المبهم بمعنى
لا بشرط التعين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط بعدم التعين فى نفسه
وقد صرح المصنف فى المواقف بان المحل المبهم والحيز المبهم بهذا المعنى موجودان
فى الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين اذ نقول لا بد له من حيز فذلك الحيز
اما متعين او غير متعين والثانى باطل لانه معدوم ولا يمكن التحيز بحيز معدوم فتعين
الاول مع انه فى العنصريات ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعين موجود
فى الخارج ولذا كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة فى الخارج عند الحكماء وان
اراد بالعرض العرض الجزئى المعين بالمحل الجزئى المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلمة لكن على يتوجه النقض بعكس هذه الصورة ايضا
فلا وجه للاقتصار عليها بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على كل تقدير من الشقين
كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان معينان فالمبهمان او احدهما
مبهم خارجان عن المعرف والتعريف يفيد التعين فى الموجودين ومرادهم من وجود
العرض وجوده حدوثا وبقاء فيندفع الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض
المعين بهذا المعنى بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية
العرض الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل

فان كانت الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ماذكره فى الشق الثانى لانه مبنى
على عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ماذكره هنا لانه مبنى على المغايرة
بين العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة فى الشق الثانى بالصفات المفارقة
للواجب تعالى اعنى الصفات الفعلية لان الكل متساوية الاقدام فى صحة الانفكاك
من احد الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها دون الصفات
لموصوفها تحكم ظاهر نعم لو كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين وكانت الاعراض
مع محالها كذلك على ماحققنا ولم يكن الصفات الفعلية كذلك بناء على ان صفة
الواجب يستحيل ان توجد فى الممكن وان توجد فى واجب آخر لامتناع تعدد
الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على تقدير ان يوجد صحة الانفكاك
من الجانبين بين الاعراض ومحالها لانقض بهما اصلا واما رابعا فلأنهم صرحوا
بجواز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل على معلول واحد شخصى بناء
على ان خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول فى التحقيق ولذا لم يجب
ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد ان وجود هذا المعلول المعين
يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء
لامكان وجوده بشخصه ابتداء بعلة اخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة التامة
بدون هذا المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود الملزوم فالصواب ان يقول
لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول وان امكن العكس وان اراد ان وجود
هذا المعلول المعين يستحيل بدون علة ما بمعنى لابشرط التعين وان كانت متعينة
فى نفسها فتلك الاستحالة بدون العكس مسلمة لكن اعتبار الابهام فى العلة دون
العرض تحكم ظاهر وان اعتبر فى العرض ايضا يتوجه ماقدمناه واما خامسا فلانه
ان اراد بالعلة العلة التامة فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة
الى كل من صفاته الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما
ذات الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات
والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود
من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد العلة
الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين فيما كانا من الممكنات
اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الالة وبالعكس فلا نقض بهما وكذا ان اراد العلة
الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الالة المعينة ولا تستعمل ابدا فقد
وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها بدون هذه الالة وان اراد العلة
الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة
لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه
ان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول فى الحيز كالات البناء فكل من العلة

بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة واريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون وجود الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء

والمعلول هناك منفك عن الآخر فى الحيز وان لم ينفكا من الجانبين فى العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور المذكورة اذ المطلق انما يحقق فى ضمن واحد من هذه الخصوصيات فان قلت بل قد تحقق فى ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة ناقصة لكل من الحوادث ولا انفكاك بينه وبين شئ من معلولاته من الجانبين لافى العدم ولا فى الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب اوتحيزه وهذا القدر يكفى فى الانتقاض بمطلق العلة والمعلول وليس المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لاوجه لقوله مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من البارى وغيره بل ومن العلة التامة والناقصة على مالايخفى (**قوله** بل بالعلة والمعلول) اى بذاتهما لامع وصف العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلايمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فى الواقع لايقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان فى الخارج فلايكونان غيرين لايقال المعدومان هما الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لا المشهوريان كالاب والابن والعلة والمعلول ولاشك فى وجودهما لانا نقول ان اريد ذات الاب والابن وذات العلة والمعلول مع قطع النظر عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فسلمنا انهما موجودان متغايران وينفك احدهما عن الآخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لايقال نريد المعروض مع العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلايكون المجموع موجودا فى الخارج بل فى الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما فى قولنا كل اب متحيز فهى باعتبار وجوده الخارجى فلا اشكال ومن هناك انقدح مانقله شارح المواقف عن الآمدى من ان الصفات العقلية غير الواجب تعالى لانها عبارة عن تعلقات الارادة اوصفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات امور اضافية لاوجود لها (**قوله** فوجود الجزء بدون الكل الى آخره) قيل الجزء من حيث اتصافه بالجزء يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسهما فلاامكان للانفكاك بينهما ورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان المعتبر فى التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا انتقض

(قوله مطلقا) اى سواء كان واجبا اوغيره تاما اوناقصا وهو ظاهر ولايرد هذا ايضا على الاشعرى لاستناد الكل الى الواجب ابتداء عنده بمعنى نفى مطلق العلية عن غيره حقيقة

والموصوف والصفة متغايرين واجيب عنه بان المراد جوز الانفكاك من الطرفين

التعريف بالمتضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بكل غيرين لان الغير من الاسماء الاضافية وسبق تحقيقه ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة الغير اللازمة لاعم من اللازمة لان ذات الملزوم آبية عن انفكاك لازمها عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد تلك الصفات ولذا نفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح في تعريف الاشعري لا في هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان العقلي يوجب استدراك قيد الحيز (قوله واجيب عنه بان المراد الى آخره) يعني نختار الشق الاول ونقول لا نسلم انه على هذا ينتقض بالباري والعالم والعرض والمحل والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين هو ان يوجد كل منهما بدون الاخر والانفكاك التعقلي منهما هو ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر فالمنفكان في الاول هما الموجودان وفي الثاني الحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث قالا فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا منهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الاخر مع قطع النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الاخر كزيد وعمرو او انفكاك احدهما عن الاخر دون العكس كالباري والعالم او لم يمكن انفكاك شيء منهما عن الاخر كالجسمين او الجوهرين القديمين لا مبني على حمله على الامكان العقلي الذي هو تجويز وجود كل منهما بدون الاخر كما حسبه الشارح بقي ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين ففي النقل

ولو فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز وامامع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب

خلل وفى المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه وموافقيهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلى من الجانبين واما الثانى فلما اشرنا من الانفكاك التعقلى اعم مطلقا من الانفكاك الوجودى فحمل الحمل على التعقلى لاوجه لتعميمه من الوجودى ولذا اقتصروا عليه الا ان يقال نبه بهذا التعميم على ان المتغايرة بين المنفكين وجودا هى باعتبار انفكاكهما وجودا لاباعتبار انفكاكهما تعقلا فمرادهم هو الانفكاك فى الجملة ولو فى التعقل لا وجودا فقط فتفهم (**قوله** ولايجوز مثل ذلك فى الصفات الخ) يعنى على هذا الجواب لايصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل اذ لايجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولافى التعقل اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الصفة ولايوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لايجوز ان يوجد الحكم بوجود الكل ولايوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ماقال ثم ان هذا الجواب مبنى على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف سواء كانت صفة لازمة اوغير لازمة فما قيل هذا الجواب لايستقيم فى العرض مع المحل فمدفوع بماقدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين فى الوجود وما لايكونان منفكين من الجانبين لافى الوجود ولافى التعقل فلانسلم انهما غيران عند اصحاب التعريف (**قوله** قال الاستاذ) يعنى الشريف المحقق (فى شرح المواقف) تابعا للعلامة شارح المقاصد (هذا الجواب صحيح اذ لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز) اى لوكان التعريف بان يقال موجودان يجوز انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود كل منهما عن وجود الاخر او الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما ولايوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه اولم يوجد ايضا فحينئذ لايصدق على الصفة والموصوف ولاعلى الجزء والكل ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت فيصح (واما مع هذا القيد فلاصحة لهذا الجواب)

(قوله ولايجوز مثل ذلك) اى الانفكاك من الطرفين لامطلق الانفكاك فلايرد ان الجزء يجوز انفكاكه عن الكل فلايصح قوله والجزء الى الكل بل الصحيح العكس (قوله هذا الجواب صحيح الخ) اقول وذلك الجواز ان يكون مراد المعرف بجواز الانفكاك اى الانفكاك الاعم سواء كان انفكاكا فى الوجود بان يتصور ويتعقل وجود كل منهما مع عدم الاخر كنفس زيد ونفس عمرو مثلا او انفكاكا فى الحيز ان يكونا غير متحدين كالجسمين او اعم منهما بان يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر وتحيز الاخر مع عدم تحيز ذلك الموجود كالصانع والعالم لكن لابد ان يحمل الانفكاك العام على الاعم الشامل للانفكاك فى الوجود والحيز بادعاء انه يتبادر ولايتجاوز عمومه عن ذلك القدر الى مطلق الانفكاك فيلزم غيرية ما ادعينا نفيها عنه كالعلم والقدرة فان احدهما منفك عن الاخر بكونه مبدأ الانكشاف والاخر بكونه مبدأ الاثار وهكذا ثم هذا ما يحكم به النظر الجلى ومشرب المتفلسفة المتأخرين القائلين بالزيادة المتصرفين فى معنى الغيرية واما النظر الدقيق ومسلك اهل الحق والتحقيق فهو ارفع من الزوال لرفعة الرتبة الذاتية من التوجه فى

لاهو ولاغيره على ذلك التقرير ماهو مراد امراء لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود (قوله فلاصحة لهذا الجواب الخ) وذلك لما تقرر فى مقره من ان كلمة او الداخلة

فى التعريفات للتقسيم والتنويع دون الترديد والتشكيك فيكون حاصل التعريف ان قسماً من المحدود اعنى الغيرين مايجوز ان يتعقل ويتصور عدم كل منهما مع وجود الآخر كالنفسين مثلا وقسما آخر منه مايجوز ان يتعقل ويتصور تحيز كل منهما فى حيز مع عدم الآخر فى ذلك الحيز كالجسمين فينتقض التعريف بالصانع مع العالم لعدم امكان عدم الصانع وتحيزه وهذا هو الوجيه المنفهم من كلام السيد الشريف قدس سره وبه يندفع عنه ماأورده الشارح عليه من عدم الصحة على تقدير عدم القيد ايضا لان ذكر لفظة او يفيد التنويع واذا لم تذكر يكون العموم مستفادا من اطلاق لفظ الانفكاك وبه يظهر سقوط ماقيل ان انفكاكهما فى الحيز عدم اتحادهما فى الحيز لان ذلك يرجع الى اختيار الشق الثانى وفيه مافيه وماقيل ان بناء كلامه قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا على مازعمه المغيرون وهو التصديق بوجود العالم دون البارى وبوجود الحيز له ﴿ ٢٩٠ ﴾ تعالى دون العالم بقرينة اعتباره المطابقة

اذ لايجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا اوغير مطابق

اذ معنى التعريف على هذا الجواب موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الآخر امافى العدم بان يكون كل منهما معدوما ومتحيزا دون الآخر اوفى التعقل بان يوجد الحكم بكون كل منهما معدوما او متحيزا اولا يوجد الحكم بكون الآخر كذلك حكما مطابقا للواقع مع انه لايمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلى من الجانبين بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل واذا عمم الحكم من المطابق وغير المطابق ليصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه وبدون هذا القيد لايقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم لايستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح المقاصد والذين غفلوا عنه قالوا ماقالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه (**قوله** لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر الى آخره) قيد للوجود ليدخل عدم كل منهما

(قوله اذ لايجوز ان يتعقل البارى معدوما او متحيز بدون ان يتعقل العالم كذلك) اى لايجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجوده تعالى وهو ظاهر وكذا لايجوز ان يتعقل وجود الحيز للبارى تعالى ولا يتعقل وجوده له الا ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارى تعالى وبين العالم انفكاك فى الحيز بالمعنى الذى اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما فى الحيز بالمعنى الذى قرره من غير التعريف لادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين فى الحيز فمما لامجال له ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك فى الحيز على المعنى الذى قرره المحققون لا مازعمه المغيرون للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولذا لم يتعرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت هذا النقض غير وارد الخ فلا يتوجه عليه قدس سره ماأورد ماحاصله ان البارى تعالى ينفك عن العالم فى الحيز بالمعنى الاعم الذى سبق فى ادخال الجسمين القديمين فى تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد فى الحيز (قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر) هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه فى حاشية شرح المختصر من انه لايمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء كله بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء ملزومه لان المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما فى الجزء فكلاهما محالان والسبب فى ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة امتناع تصور الشئ منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

(تحت)

قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا اذ المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه

تحت المتعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة هو الحكم لا عدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدم الحكم بوجود الآخر او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن هنا يظهر فساد ماقيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد الشيئين عن الآخر في الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم عليه دون الآخر فجواز انفكاكه عنه في العدم انما يكون بطريان ضد العدم اى الوجود عليه بدون طريانه على الآخر لا باتصافه بالعدم بدون اتصاف الآخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الآخر كذلك لانه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الآخر فحينئذ لا خفاء في صحة هذا الجواب ولو مع القيد المذكور ﴿ **قوله** قلت هذا الجواب الى آخره ﴾ ابطال للجواب المذكور وتعريض للاستاذ بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط قلت هذا ليس بشئ من وجهين الاول ان كون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الاخر مبنى على حمل الجواز في التعريف على الامكان العقلى وقد عرفت ان حمله عليه مغن عن قيد الحيز كما دل عليه كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان عمم التعقل الى آخره يأباه لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلى لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثانى ان ما لا يجوزه العقل هو الحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا مع عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل مرتبة الاستدلال ومراد الاستاذ المحقق وشارح المقاصد ذلك واذا لم يوصف عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عمم الى آخره اذ لا حكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين

وعدمها وهى انما تجرى في التصديقات نعم يمكن حمل كلامه قدس سره على انه اذا لم يذكر القيد يمكن حمل الكلام على ما عليه اهل التحقيق وما هو الحق في معنى الغير وهو الانفكاك في الوجود بالمعنى الذى مر واما اذا اريد ذلك القيد على تعريف الاشعرى فلا يمكن حمل الكلام على هذا المعنى بل يحتاج الى التمحل الذى ارتكبوه

ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لايستلزم عدم احدهما عدم الآخر
خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم

عن الآخر بان يكون كل منهما موجودا بدون الآخر وليس هناك حكم بعدم
كل منهما اوبعدم احدهما حتى لايكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب
المذكور بدون هذا القيد لامعه لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما اوتحيزه وعدم
الحكم بكون الآخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا كله ظاهر وان خفى
على الشارح فقوله كما ذكره الاستاذ بعينه غير مستقيم ومنشأ غلطه انه جعل قوله
بدون الآخر فى تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر
قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما فى المتعقل فقال ماقال وليس كذلك بل هو
قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود الآخر
وهذا القدر كاف فى انفكاك احد الحكمين عن الآخر ولايتوقف ذلك الانفكاك
على الحكم بعدم الآخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق على مالايخفى هكذا
يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا الجواب بدون هذا
القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم صدق التعريف على كل صفتين
من الصفات الحقيقية للواجب تعالى لانفكاك كل منهما عن الآخر فى التعقل بهذا المعنى
وان لم يمكن انفكاك شئ منهما عن الآخر بحسب الوجود وقد صرح نفسه فى شرح
المواقف بان هاتين الصفتين لاتوصفان بالمغايرة الثانى انه يستلزم ان لايصدق
التعريف على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبة لايمكن تعقلها بدون تعقل
الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لافى الوجود ولافى التعقل مع انها غير
الموصوف كما نقل عن الامدى الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها اضافات ليست
بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود هذا وتجه على هذا الجواب
مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك
لانك عرفت ان المراد من الحيز هو الحيز الواحد بالشخص وليس الكل والجزء متحدين
فى الحيز الواحد والالم يكن الكل اعظم من الجزء فكل منهما منفك عن الآخر
فى الحيز وجودا وتعقلا وان لم يكن بينهما ذلك الانفكاك فى العدم لابحسب تحقق
ذلك العدم ولابحسب تعقله ﴿ **قوله** لايستلزم عدم احدهما ﴾ اى عدم شئ منهما
لان اضافة الاحد المبهم للعهد الذهنى فيكون فى حكم النكرة فى سياق النفى فالمعنى
على السلب الكلى لاعلى رفع الايجاب الكلى ولذا خرج الجزء والكل والصفة
والموصوف مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج
منهما الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم
يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان عدم شئ
منهما لايستلزم عدم الآخر لعدم العلاقة المشهور بها بينهما ونحن نقول تحقق اللازم

﴿ والملزوم ﴾

بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من تعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة مطلقا الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه

والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى ذات الواجب وصفاته الحقيقة محل نظر عند الاشاعرة (قوله ويشبه ان يكون الى آخره) حيث قال يصح عدم احدهما الى آخره ولم يقل يصح وجود احدهما بدون الآخر مع انه الظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر فى عدم استلزام الوجود للوجود لا فى استلزام العدم للعدم (قوله فلا يرد عليه الى آخره) اذا كان مراد الشيخ عدم استلزام شئ منهما عدم الآخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا النقض المذكور اى النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يعنى لا يرد عليه النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف المختار باعتبار شقى الترديد وفى هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع محالها مندرجة فى الصفة والموصوف (قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى آخر تحقيقا) اى اشارة محققة كما فى الاشارة الى الاجسام وعوارضها المحسوسة (او تقديرا) اى اشارة مفروضة كما فى الاشارة الى المجردات وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منهما عين الاشارة الى الآخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والآخر مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف قصدا عين الاشارة الى صفة تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفات لموصوف واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فمندرج فى الصفة والموصوف كما عرفت (قوله ولكن يدخل فيه الكل والجزء) مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان الاشارة الى الشئ لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام هنا مبنى على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم فالاشارة الى كل جزء غير الاشارة الى جزء آخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان فى عرف العامة فان حملت المبنية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء ايضا كما لا يخفى (قوله ولا بأس به) اى بدخول الكل

(قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) بل لا يرد ذلك ايضا على ما قد سلف (قوله اندفع تلك النقوض

(قوله ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك) وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف بل يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذى غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير (قوله اندفع تلك النقوض) فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء فى تعريف المغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا اذا فرضنا ان المجردات وصفاتها صارت مشارا اليهما كانتا متحدين فى الاشارة (قوله ولا بأس اى لا بأس بدخول الكل والجزء فى تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات الله تعالى غيرا وعدم مغايرته تعالى ولا يدخل فى هذا الغرض عدم كون الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع

قلت لكن يخرج عن التعريف الصفات المحدثة مع انها من افراده فان الاشاعرة قسموا الصفات

الى ثلثة اقسام ماهو عين الذات كالوجود وماهى غيره كصفات الممكن وما هى ليست غيره ولا عينه كصفات البارى (قوله وما نقل من ان القول الخ) دفع لما يتوهم انه كيف يصح نفى البأس والقول بالمغايرة بين الكل والجزء مخصوص ببعض الجهلة من المعتزلة وهذا النقل دفع فى التبصرة لابى المعين النسفى وهو بظاهره كما ترى ويمكن توجيه كلامه بان المراد منه ان الواحد مثلا بل اى جزء كان ليس مغاير للعشرة وماهو كل له فى صدق الحكم وتناول الكلمة بان يصدق العشرة مثلا على آحادها بدون

حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء (قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل) يعنى انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما من الاخر كانوا يشنعون على الشيخ لقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا القول منهم وقوعهم فى معرض الشناعة مع انه لاباعث لهم

على هذا القول الا لاجزء للواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من مغايرة له تعدد القدماء (قوله لهم)

الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل فى ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته لايصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لايقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعرى فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازى

والجزء لان هذا المقام يجوز فيه التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المصنف لاهو ولاغيره نفى تعدد القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة فى اثبات الصفات القديمة ويكفى فى بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتميزهما عن الموصوف والصفة ولايتوقف على تميزهما عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة جزأ للموصوف فلا دخل لتميزهما عنهما فى هذا البيان فقد عرفت مافى كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند نفسه تعريفين آخرين ورجح الاخير ودفع مايرد عليه من صدقه على الكل والجزء وهذا الدفع صالح لدفع مايرد على تعريف الاشعرى ماحمله على ظاهره لان القول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين بمعنى سلب اللزوم كاف فى المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الاخر اواحدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولايدخل الموصوف مع صفة اللازمة ولا محذور فيه سوى انه يدخل فيه الكل والجزء ولا بأس به كما قال فليت شعرى لم عدل عنه (**قوله** وما نقل من ان القول الى آخره) جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض عند جمهورهم ايضا بناء على ماقيل فاجاب عنه بان ماقيل نقل مختل لايصح الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا كان الصفة والموصوف غيرين عندهم كالجزء والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فماقيل الغرض من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولابأس به مع جوابه حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل مخصوص الى آخره ليس بشئ لان ذلك القول صحيح وان انتقض التعريف على مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت (**قوله** قال الامام الى آخره) شروع فى الجواب عما اوردوا على الاشاعرة فى قولهم لاهو ولاغيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشئ نقيض هو هو واجاب عنه الامام بانه ليس مراد الاشاعرة

الواحد منها اذ لا يتصور ذلك الا بان يصير الواحد غير نفسه فانه قد اعتبر من العشرة فلو صدقت بدونه يكون غير نفسه فهى فى هذا الاعتبار ومن هذه الجهة وزانها وزان الذات والصفة فعدم مغايرة الذات والصفات القدسية فى الوجود والحقيقة مثل عدم مغايرة الواحد للعشرة فى صدق الحكم وتناول الحقيقة ويكون المقصود تصوير

ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفى لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله فى المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما فى سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح فى المشتقات مثل العالم والقادر

بقولهم ولا غيره نفى الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى آخر اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوى على ان يكون نقلا للعام الى الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع فالنزاع بين الفريقين لفظى ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف فى شرح المواقف بانه غير مرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى الاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى وتبعه الشارح المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعا استدلالهم السابق لانه صريح فى ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى الغير فى الشرع والعرف واللغة لا اثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر (قوله وهو نفى لزوم تعدد القدماء) اى المغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد عرفت ان التعدد اعم من التغاير وايضا المترتب على البحث المعنوى نفى تغاير القدماء لا نفى تعددها (قوله لا يترتب على ذلك) اقول لو قال الاشاعرة فى جواب المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فاللزوم ممنوع اذ لا استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفى لهم من غير تعرض بان الصفات يطلق عليها غير الذات اولا فبنى الجواب على نفى الاستقلال لا على نفى الغيرية الا ان يقال الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه (قوله وقال صاحب المواقف الى آخره) هذا جواب آخر بدل جواب الامام ومبنى على ان الغير بمعنى نقيض هو هو (قوله وانت تعلم انه انما يصح فى المشتقات الى آخره) هذا مما اورده شارحا المقاصد

بين العينية والغيرية عن الذهن وتقريبه الى الفهم لا تشريك الواحد فى المسئلة والحكم فلعل جعفر بن حارث كان قوله بالمغايرة بهذا المعنى (قوله ان هذا الاصطلاح الخ) قال السيد الشريف قدس سره وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى الاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى (قوله بان الغرض الخ) هذا كلام حق لا مرية فيه والغرض انما يترتب على نفى الغيرية بالمعنى الذى قررناه فيما سبق غير مرة وليس هذا الكلام من الاشعرى وغيره من الحذاق محض اصطلاح بل بيان معنى الغير وحقيقته ومنع لزوم تعدد القدماء على اثبات الصفات بناء عليه (قوله وقال صاحب المواقف الخ) عبارة المصنف فى المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور حتى اثبات الواسطة بين النفى والاثبات ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظى وانه لا يمتنع التسمية والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

(قوله لا يترتب على ذلك) فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة فى هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله فى المسائل الاعتقادية

والهوية كما يجب ان يكون فى المحل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج نعم المعقول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لا غبار عليه انتهى كلامه وانت اذا تذكرت ما حققناه علمت انه لا يرد عليه ما اورده السيد الشريف والتفتازانى وغيرهما فان مدار اعتراضهم عليه ومبناه هو الذى تخيلوه من امكان الصفات وزيادتها على الذات تعالى الله عما يصفون ولم يذهب احد الى الزيادة والامكان الى ان ظهر فخر الدين الرازى واشتهر بالعلم فاحدث هذه الداهية واما من قبله فكانوا مطبقين على نفى الامكان والزيادة المتقدمون منهم وان لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذه الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات ايضا الا انهم نصوا عن آخرهم ان صفات الله تعالى قديمة وانها ليست عين الذات ولا غيرها وكانوا لا يريدون من القديم الا معنى الواجب ولذلك قال بعضهم ان القدم والوجوب مترادفان وكذلك جماعة ممن تأخر زمانا من الرازى كانوا على هذه الطريقة قد حفظهم الله سبحانه عن البدعة والوقوع فى هذه الورطة كالبيضاوى وحافظ الدين النسفى وغيرهما من اصحاب البصيرة فلنورد فى هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقا مؤديا الى ما طويناعن ايراده قال الامام ابو بكر الكلاباذى فى كتاب التعرف قال محمد بن موسى الواسطى رحمه الله كما ان ذاته غير معلول فكذلك صفاته غير معلولة واظهار الصمدية اياس عن المطالعة على شى من حقائق الصفات ولطائف الذات وقال الامام الغزالى فى كتاب الاربعين فى اصول الدين لا يزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال وفى صفاته مستغنيا عن زيادة الاستكمال وقال فى موضع آخر لا تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم تتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات البارى تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات البارى تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات البارى تعالى لا تتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا فى مراتب العبارات وموارد الاشارات هذا كلامه وقد نقله العارف الجامى رحمه الله عنه فى كتاب الدرة الفاخرة وغيره وقال الامام بدر الدين الصابونى رحمه الله ان العلم عنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة الله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وقال الشيخ ابو الشكور محمد بن عبد الله السالمى رحمه الله فى التمهيد صفات الله تعالى واحدة فى الحقيقة لا تدخل تحت العدد فاما تأثير واسماء معدودة من انكر صفة من صفات الله تعالى يصير كافرا فهى معدودة بالاسم والتأثير والايمان بالكل واجب وصفاته كلها واحدة فى الحقيقة حتى انه لو قال ان قدرة الله تعالى وحياته شيئان او غيران او اثنان ليصير كافرا فنقول ان الحيوة صفة الله تعالى والقدرة صفة الله تعالى والقدرة ليست هى الحيوة ولا هى غير الحيوة وكذلك فى سائر الصفات كل صفة مع صفة اخرى نقول لا هى هى ولا هى غيرها كما فى الصفة والذات لا صفاته ليست من المعدودات فنقول ان الله تعالى يوجد بصفاته وهذا هو المذهب عند اهل السنة والجماعة انتهى كلامه وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله اثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف بالكيف وانما ضلت المعتزلة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات =

والمواقف وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المصنف توجيه قول الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات فى كلامهم على الصفات المشتقة وهو لا ينافى كون الكلام فى مبادى المشتقات لان حاصله ان الصفات القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتقات منها على ذات الواجب ولا شئ مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات ينتج من الشكل الثانى ان الصفات ليست بما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور فى اثباتها فيندفع (على)

= على وجه المعقول فصاروا معطلة وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واهل السنة والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بنص الآيات القطعية والدلالات القطعية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب وقال القاضي عياض بن موسى اليحصبي رحمه الله صفاته تعالى واجبة وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وجود كل شيء في الخارج عينه وليس شيء زائد سواء كان واجبا وهو الله تعالى وصفاته الذاتية او ممكنا وهو الخلق انتهى ونقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب اليواقيت عنه وهؤلاء الائمة من العلماء الاجلة وقد سبق زمان كل منهم على زمان هذا الذي احدث امكان الصفات ومغايرتها وزيادتها على الذات واتباعه كما انهم سبقوا عليه في العلم والمعرفة وجودة الفهم واصالة الرأي والبصيرة وقال الشيخ العارف المحقق محيي الدين بن العربي رحمه في الفتوحات المكية من يقول انها غير الذات وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فما زاد هذا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة فقط فانه جعل كمال الذات لا يكون الا بغيره فنعوذ بالله ان نكون من الجاهلين انتهى وقال العارف الجامي رحمه الله قال الشيخ قدس سره قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت قال بعضهم قال قدس سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات واما ذات الله سبحانه فهي كاملة لا يحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه هذا كلامه وقال القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة الا كخلقها وبعثها اذ لا يشغله شان لانه يكفي لوجود الكل تعلق ارادته الواجبة مع قدرته الذاتية وقال في سورة المؤمن هو الحي المتفرد بالحيوة الذاتية لا اله الا هو اذ لا موجود يساويه او يدانيه في ذاته وصفاته وفي سورة الاحقاف والمعنى ان قدرته واجبة لا تنقص ولا تنقطع بالايجاد ابد الآباد وفي سورة لقمان ذلك اشارة الى الذي ذكر من سعة العلم وشمول القدرة وعجائب الصنع واختصاص الباري تعالى بها بان الله هو الحق بسبب انه الثابت في ذاته الواجب من جميع جهاته او الثابت الهيته وان ما يدعون من دونه الباطل المعدوم في حد ذاته لا يوجد ولا يتصف الا بجعله الباطل الهيته وقال الشيخ حافظ الدين النسفي رحمه الله في المدارك في تفسير قوله تعالى هم فيها خالدون الخلد البقاء الدائم وهو تعالى باق لذاته وبقاؤه واجب الوجود وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود وقال في سورة البقرة الولد بعض من الوالد فيستدعي ان يكون مركبا وكل مركب ممكن وكل ممكن محتاج الى الغير فيكون حادثا فاستحال القديم ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض ملكا ولا تجتمع البنوة معه وقال في كتاب عمدة العقائد ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لا نعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة ولا يقال صفاته تعالى تحل ذاته وذاته تحل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له ويقال صفاته قائمة بذاته وصفاته لا هو ولا غيره وكذلك كل صفة مع اخرى ولا غيرها وقال فيها ايضا ويستحيل بقاؤه لا يكون قديما لا القديم واجب الوجود لذاته فيستحيل العدم وقال ايضا علمنا محدث جائز الوجود وعلم الله تعالى ازلي واجب الوجود فلا تماثلا لان ونقل ذلك عنه الشيخ محمد بن محمود الحافظ البخاري في كتاب فصل الخطاب وفي الفتاوى صفات الله لا تدخل تحت العدد فلو قال الحيوة والقدرة شيئان او عددان او اثنان او غيران يصير كافرا وانما تعددها باعتبار الاسماء والتاثير وقالوا كل ما هو من صفات الممكن وهو مسلوب من جناب القدس وليس

كمثله شئ لافى الذات ولافى الصفات ولافى الافعال وعدوا من المسائل التى خالف الاشعرية فيها الحنفية قولهم ان كل صفة ذاتية اوصلبة اوواجب الوجود ليست بممكنة وان العلل والاسباب مثل القوى والطبائع مأثرة حقيقة مما يبدو فيها من الآثار والارواح ليست بجسم ولاجسمانية بل هى امور مجردة عن المادة وان اعادة المعدوم ممتنعة وان افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح وان كل حاسة لايدرك بها مايدرك بالاخرى وان موسى عليه السلام لم يسمع الكلام القديم وانما سمع مايدل عليه من النظم الكريم (قوله لافى مباديها الخ) بل يصح فيها فان الذات المقدس مع محوضة وحدته وصرافة وجوده يكون منشأ لانتزاع المشتقات من هذه الصفات ومصداقا لحملها ومطابقا للحكم بها وهذا معنى كون تلك المبادى ليست غير الذات ولما لم تكن الفاظا مترادفة لم تكن عين الذات والزيادة الموجبة غيرية مستحيلة قطعا لاستلزامها النقص بالذات والاستكمال بالامور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود وتعدد القدماء وتكثر الواجبات اوحدوث الصفات وشبهة عدم الصحة فى المبادى انما تولدت من اعتبارها متعددة متغايرة زائدة على الذات وانما هو ظن ظنوه وخيال باطل توهموه ثم صحته فى المشتقات مع عدم صحته فى المبادى انما بالعرض وفى المرتبة ﴿٢٩٨﴾ المتأخرة والقول الثانى وهذا يغاير مذهب الفلاسفة من حيث انه على مذهبهم لايمكن اطلاق هذه الاسماء الا من جهة ان الذات نائب مناب تلك الصفات فى ترتب الآثار وجميع الكمالات ويحمل عليه على طريق المجاز دون الحقيقة ولا يتصور انتزاع مفهومات متفوتة متخالفة ولكنهما على قدم سواء فى تقديس البارى تعالى وتعظيمه على الغاية وتزاهته عن صفات المخلوقين ولهذا لم يستبعده المهرة ولااستبشعه حذاق المحققين (قوله واستدلت المعتزلة الخ) المراد قدماؤهم الذين يقولون بان الصفات امور اعتبارية او حالات متوسطة فان هذا دليلهم فلايلزم تعدد القدماء لان القديم هو الموجود الغير المسبوق بالعدم والصفات غير موجودة عندهم لاسلبهما عنه تعالى لانها ليست بمنفية بالكلية وبطلانه يظهر ببطلان مبناه فان كونها مع ترتب هذه الآثار عليها اعتبارية او حالا وواسطة بين المنزلتين ضرورى البطلان ولذا عدل عنه المتأخرون منهم الى العينية (قوله والجواب الخ) فيه نظر اما اولا فلان ظاهر كلام النصارى ان القدماء الثلثة التى

لافى مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعرى يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعرى يجيب عن ذلك بنفى التعدد بناء على انها لاهو ولاغيره واستدلت المعتزلة بانه لوكانت للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها فى الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان .

اراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا (قوله واستدل المعتزلة الخ) عطف على قوله واستدل القائلون الخ اى استدل المعتزلة على ان ليس له تعالى صفات حقيقية زائدة بل هى عين الذات (قوله والواجب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا) اى لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء (جوزوا انتقال بعضها) وهو صفة العلم (الى بعض الابدان) هو بدن عيسى عليه السلام وبعضها الآخر

(قوله ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء) وظاهر ان هذا اللزوم انما يأتى على تقدير القول بقدم المبادى فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف فى الوجود لايستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة (قوله والاشعرى يجيب عن ذلك) اى عن لزوم تعدد القدماء بنفى التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لوكانت متغايرة للموصوف وليس كذلك (قوله لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها) قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلثة هى الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجواهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى عليه السلام وظهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لاصفة قائمة بغيرها

يثبتونها صفات العلم والوجود والحيوة وعبروا عن العلم بالكلية وعن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وليست ذات دائما يدعى عليهم ذلك من ثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخرى الاشاعرة ويتمسك فيه تجويزهم الانتقال لها طلبا للفرق بين المذهبين وتحاشيا عن لزوم مايلزم عليهم من الكفر ولو ثبت ان مرادهم من الانتقال حقيقة فليس بمستبعد تجويزهم ذلك مع اعتقادانها صفات وانتقال العرض وان كان ضرورى الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل فى التجاور من ذى الرائحة اوغيرها من الكيفيات المحسوسة انه انتقال واستحالة ذلك ﴿٢٩٩﴾ لم تبلغ فى الظهور الى حد استحالة مايعتقد النصارى فى عامة احكام دياناتهم فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات ثم تجويز انتقال العرض اومافى حكمه فى عدم القيام بالذات سواء كان فى نفسه صوابا اوخطأ ليس بكفر فعلم ان كونهم ليس الافى قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات اومعانى وصفات ولذلك كان المتقدمون من اصحابنا رح مطبقين على نفى لزوم القدماء بناء على انها ليست بمتعددة ولامتغايرة وهو صريح الحق ومحض الصواب واما ثانيا فاى دليل فارق يحكم بامتناع تعدد الذوات القديمة دون الذات والصفات فائن قيل الدليل لزوم التمانع واستلزامه المحال بمنع ذلك فيما اثبته النصارى ودليلهم هذا على الوجه الذى قرر رده انما ينهض فى القدماء المتصفة بالعلم التام والقدرة الكاملة على الافعال والايجاد والخلق بالاستقلال دون مطلق القدماء وهم يقولون بتكفير من زعم قدم العقول والنفوس والافلاك والزمان والعنصريات وان لم تتصف بهذه الصفات وبالجملة القناعة بهذا الفرق الركيك بين مذهب النصارى الذين هم اضل الفرق وابعدهم عن الحق وبين مذهب اهل السنة والجماعة فى اصل هو من اعظم اصول الدين فى غاية الفضاحة ونهاية القباحة لاتصدر الامن ذى وقاحة وسفاهة مع تناهى حماقة وبلاهة ولايرضى بها فى دينه ذومسكة فى عقله وحصافة وانما احدث هذا الجواب المحض والجهل المحض ابن الخطيب الرازى وتلامذته من جاء بعده مخالفا للسلف الصالحين والحمد لله وحده

وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس فى ذلك

وهو صفة الحياة (الى بعض آخر) من الابدان وهو بدن مريم وهو استدلال الى لاثباتهم قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء التغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وههنا بحث من وجوه ۞ اما اولا فلان حديث الانتقال لايستقيم على زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور ۞ واما ثانيا فلو سلم فلا كفر فى اثبات القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة فى اثبات العقول المجردة القديمة ۞ واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه وماقيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر محل نظر لجواز ان يجوزا انتقال العرض والصفة من محل الى محل آخر ومن موصوف الى موصوف آخر وذلك الانتقال ليس بديهى الاستحالة كيف وقد احتاجوا فى بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه فى الجواب ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم آلهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول والاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء اوبطريق الاشراق اوبطريق الانقلاب لحما ودما اوبطريق آخر مما يزعمون كما دل عليه قوله تعالى ﴿وما من اله الا اله واحد﴾ بعد قوله ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة﴾ وقوله تعالى خطابا لعيسى عليه الصلوة والسلام ﴿ءانت قلت للناس

(قوله ليست من الاصول الخ) ان كان المراد اثباتها على النهج الذى ذهب اليه السلف الصالحون والعلماء الصادقون ونفيها على النحو الذى ذهب اليه الحكماء ومن يحذو حذوهم فهو كلام لا شبهة فى صحة واستقامته وقد عرفت ذلك وان كان اثباتها زائدة على الذات مغايرة لها ومتغايرة فى انفسها فهو جعل كمالات الواجب عرضية ضعيفة مستفادة من الحقائق الامكانية وجعلها مغايرة للذات حق المغايرة فاى باس اعظم من هذا واغرق فى الضلالة واعمق فى الجهالة ولذا قال بعض العرفاء ان القائلين بالزيادة لم يزيدوا على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء الا بحسن العبارة لا يقال حق المغايرة انما هو بجواز الانفكاك من الجانبين بين المتغايرين فى حيز او عدم كما يقول به الكرامية والحنابلة ومن يحذو حذوهم دون الاشاعرة لانا نقول قد عرفت ان حقيقة المغايرة ليست الا التعدد والاثنينية وهو الانفكاك بان يكون لهذا وجود ولذلك وجود واما الزائد على ذلك القدر فهو امر خارج عن معنى الغير ليس فيه بوجه من الوجود واعتبار الانفكاك من الجانبين بان يكون فى حيز او عدم محض تمحل تمحلوه لما لزم عليهم القول بغيرية الصفات القدسية على خلاف فرع سمعهم من اقوال السلف هذا وما قيل ظواهر النصوص تدل ﴿٣٠٠﴾ على زيادتها على الذات وقيامها بها قيام سائر الصفات والواجب حملها على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعى فان فتح باب التأويل يذهب الاعتماد عليها ويستلزم ابطال الشرائع والاحكام المستندة اليها فليس بشى لان ظواهر الايات والنصوص انما تدل على اتصافه بها وصدقها عليه بتحقق مصداق الحمل ومطابق الحكم ومنشأ الانتزاع فيه لا على كونها زائدة مغايرة متغايرة والحاكم بكونها زائدة عليها او لا هى عينها وغيرها هو البرهان والمتبع فى ذلك البيان والزيادة ولا يثبتها من اثبت الا بقياس الغائب على الشاهد وتشريك الممكن للاله الواحد فى كونه عالما قادرا بصفات مغايرة زائدة على الذات حيث قال كما دلت الايات على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة ووجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وهذا القياس مع تناهى وهنه وتضاعف ركاكته منتقض بما ذهبوا الى عينيته ونقل الزيادة عنه من الصفات كالوجود والوجوب وغير ذلك وقياس الغائب على الشاهد فى باب العقائد قبيح من حيث العقل والحكمة وحرام من جهة الشريعة الالهية وهو المراد فى قوله عليه السلام اول من قاس كان ابليس (قوله وقد سمعت بعض الاصفياء الخ) ينبغى ان يكون مراده الزيادة فى الذهن وطرف الملاحظة فيستقيم نفى الناس عن الطرفين ويكون انحصار طريق الادراك على الكشف موجها واما اذا اراد الزيادة فى الخارج وتعددها فلا صحة لهذا القول اصلا وفى بعض النسخ لا يدرك بالكشف يعنى لا دليل من جهة النقل ولا من جهة العقل يفيد ماهو الحق فى الواقع من احد الامرين على القطع واما الكشف فقد ذهب الى هذا جماعة والى ذلك جماعة اخرى فهو ايضا لا يفيدونك ومن ادعى احد الامرين واسنده الى

من شئ واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يترا آ منه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى .

اتخذونى وامى الهين من دون الله الاية (قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات الى آخره) ولا يلزم من نفى زيادة الصفات نفى الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفى الزيادة نفى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفى مطلق الصفات ولو كانت (اعتبارية)

(قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين) وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها والقول بقدم العالم ولا القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ماظهر سابقا

ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة

اعتبارية هى عين الذات بالمعنى السابق فما قاله المصنف فى المواقف من ان المعتزلة
كفرت فى ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير
عن مذهبهم

تم الجزء الاول الى بحث العلم ويليه الجزء الثانى مبتدأ
فيه من ذلك البحث ويختتم بالخير ان شاء الله تعالى

الكشف فانما يترا آمنه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى (قوله ولا ارى بأسا الخ) هذا اذا كان النفى والاثبات على الوجه الذى قررناه واما اذا كان المراد من النفى نفيها بالكلية ومن الاثبات اثباتها مغايرة ومتغايرة فهو بأس اى بأس

م

الجزء الثانى

من حاشية خاتمة المحققين الادباء ❀ وخلاصة المدققين الالباء والبلغاء ❀ الذى عقم بعد نتاجه الزمن ❀ وبخل بوجود مثله وضن ❀ الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ اسماعيل الكلنبوى المتوفى فى سنة (١٢٠٥) على شرح جلال الدين الدوانى الصديقى تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

تنبيه

ولاجل اتمام الفوائد قد حلى هامشه بالحاشيتين المفيدتين للمولى المرجانى والخلخالى وجعلنا شرح الجلال فوق الصحيفة وحاشية الكلنبوى تحتها مفصولا بينهما بجدول وكذلك جعلت حاشية المرجانى فوق الهامش وحاشية الخلخالى تحته مفصولا بينهما بجدول اخرى

درسعادت

خورشيد مطبعه سى — ديون عموميه قارشوسنده نومرو (١٢)

١٣١٩

كلنبوى على الجلال

جلد ثانى

بسم الله الرحمن الرحيم

(فهو عالم) اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

(قوله فهو عالم) قدم صفة العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجمهور المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبته بهذا القيد ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع دلت على ان دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة فقوله اما سمعا واما عقلا دليل هذا الحكم فى الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشئ واحد بدون العطف ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظرى يحتاج الى دليل ولم يذكر بعد (قوله اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة) الاية الغيب ما لم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد الفقهاء فى تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة فالمراد فى الاية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فكون كل موجود يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الاية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات ويتضمن دليلا آخر اوردوه على هذا المطلب لانها تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شئ بالاختيار

(قوله اما سمعا الخ) ايراد الدليل السمعى فى هذه المسئلة مع توقف اثبات الشرع على شمول العلم وعموم القدرة على ما سيصرح به الشارح لتأييد ما اورده من الدلائل العقلية وتأكيده وافادة كمال الوثوق والاعتماد عليه (قوله عالم الغيب) اى ما لا يناله الحس ولا يقتضيه الضرورة والشهادة اى الاشياء التى ليست كذلك او الغائب من المخلوقات والحاضر عندهم واللام فى كلتا الكلمتين للاستغراق لعدم المعهود واقتضاء المقام على ما لا يخفى على اولى

الافهام (قوله تدل على الخ) فان من تأمل فى الآفاق والانفس وتفكر فى آياتها من ارتباط العلويات ودوران
الافلاك واوضاعها وسيران الكواكب واحوالها ومقادير الحركات وانضباطها وتشديد الخلقة وتسديد الفطرة ومايترتب اليه من اتمام التدابير وامضاء التقادير وخلقة الحيوان وتركيب مفاصلها ومايـنوط به من مصالحها وماعرفه من الارتفاق بها وتحصيل كماله الممكن له بقويها اختيارا وطبعا وما اعطاه ما يناسب لحاله شخصا ونوعا قائلا ربنا الذى اعطى كل شى خلقه ثم هدى ربنا ما خلقت هذا باطلا وجد من دقائق الحكمة وبدائع الفطرة مالا يحيط بتفاصيله الدفاتر والاقلام ويعجز عن تصوره العقول والافهام على مايشهد بتفاصيله علم الهيئة وفن التشريح وحصل له علم ضرورى بان صانعه عالم قادر حى تام العلم كامل القدرة باهر الحكمة (قوله فى الافاق وفى انفسهم) اشارة الى ان المراد من الايات الادلة القائمة على وجود الصانع ووحدته وشمول علمه وعموم قدرته والسين لتأكيد حصول المعرفة بعد النظر فيها والملاحظة لاحوالها وعليه اكثر المفسرين والاختاره الشيخ الرئيس وحجة الاسلام الغزالى وبعضهم على ان المراد فتح نواحى مكة من البلدان والقرى وفتحها بعد ذلك ويكون معجزة ظاهرة دالة على صدق النبوة واخبار جناب الرسالة واختاره ابن الخطيب فى كتاب الاربعين

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر فى بدائع الايات السماوية والارضية وفى نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

كما هو الواقع فى نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم فلهذا اختار فى الدليل السمعى هذه الاية على قوله تعالى والله بكل شئ عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشئ فى عرف الشرع بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على مايعم الموجود والمعدوم يحتاج الى قرينة ايضا وبعد ذلك لاتتضمن الدليل الاخر فان لهم على هذا المطلب طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثانى كما اشار اليه شارح المقاصد واقتصر فى الدليل العقلى على طريق الاتقان اعتمادا على تضمن الاية طريق القدرة ايضا ﴿ **قوله** فلان الافعال المتقنة ﴾ المحكمة المشتملة على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لايدل على علم فاعله كما يشاهد فى كلام واحد بليغ بحسب الظاهر فانه لايدل على بلاغة متكلمه لجواز ان يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا بقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله ﴿ **قوله** ومن تفكر فى بدائع الايات ﴾ السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيها العقول والافهام ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على مايشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولا يجد الى الكثير سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى مايقول به الحكماء من المجردات كما قال الله تعالى ﴿ ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ﴾ وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى ﴿ سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه ﴾ اى القرآن اوالرسول اوالتوحيد اوالله تعالى كما فى البيضاوى (قوله الحق) الثابت فى الواقع فالضمير على الاحتمال الاخير لله المذكور فى الاية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا مجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع حقا ثابتا لزم ثبوت علمه الكامل بجميع المعلومات

(قوله ولا يرد) نقض اجمالى حاصله ان اتقان الفعل لو دل على علم فاعله لدل على كون النحل عالمة وهو خلاف الواقع والجواب عنه اولا مع جريان الدليل فى النحل لان هذه الافعال ليست لها ولا يخفى انه لا يستقيم الا على رأى الاشاعرة من نفى الفعل عن غيره تعالى فالعمدة هى الوجه الثانى وهو منع تخلف حكم الدليل بعد تسليم جريانه فى النحل وغيرها وتجويز علمها بما يصدر منها من الافعال المتقنة (قوله من بيوت النحل) فانها تبنيها على ابدع الاشكال مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض فلا يقع بينها خلل ولا يبقى فرجة بخلاف المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر فى علم الهندسة والعقلاء من البشر لا يمكنهم مثل هذه الصناعة الا بالالات والموازين مثل المسطرة والفرجار ثم يكون لها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحمونه واذا ماتت نحلة فى الكورات بادروا الى اخراجها ولم يحملوها فيها ولو هلك رئيسها تسارع عليها الكسلان والحل امرها وتفرق جمعها ولو ظهر بينها رئيسان حدث بينها الحرب والقتال حتى يهلك احدهما او يطرد منها ثم انها اذا نفرت من وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضوع آخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى واستعملوا آلات الموسيقى فتعود الى وكرها بواسطة تلك الالحان وامثال ذلك من العجائب الصادرة منها (قوله وغيرها الخ) الضمير ما للبيوت او للنحل ومن مثال غيرها النمل على ما يعرفه ﴿ ٤ ﴾ المراقبون لاحوالها المعنون لمطالعة افعالها قالوا احوال النمل اظرف من احوال النحل فى حسن قيامه بمصالحه واعتنائه فى بناء المسكن وتحصيل الرزق وبقاء النوع وحفظ النسل فانها تبنى منازلها بحفر الارض وتراعى فيها منافعها وتلاحظ مرافقها فاذا انهدمت بمصادمة شئ شرعت فى تعميرها واعادتها بسرعة واقدام وغيرة لا يشاهد مثلها فى بنى البشر وانها تهتم فى تحصيل اسباب المعاش (والعنكبوت) غاية الاهتمام مع محاسبة المسائل منها فيه والتردد لا على وجهه ومؤاخذته على ذلك ثم انها تصيد دويبة تتولد منها شئ شبيه بالعسل فى طعمه وتقتنيها فى منزلها كاقتنائنا البقر والمعز ليترفق فى معاشها ثم انها ربما يحارب جمع منها بجمع آخر وتستعمل فى محارباتها ما يستعمله الدول المتمدنة من الانسان من تعيين موضع المحاربة وحفظ المعاهدة والمتاركة والمصالحة وتعبية العساكر ووضعها على الاصول المراعاة فى بنى آدم على شكل مربع وهيئة تقتضيها الحالة ثم تهاجم بعضها على بعض بكمال المصابرة والتهور والشدة ثم اذا غشى الليل انصرف كل منها الى جانبه واشتغلت بجمع الموتى ومداواة الجرحى بكل وجه وتدور فى اطراف الاموات كانها تجد المأتم عليها او تريد اعادتها على حالتها الاولى وتحمل الاعداء اسارى وتحبسها فى منزلها ثم تستخدمها فى تربية بيضها وفراخها ثم انها اذا باضت يكون منهـا من يعينها على وضع الحمل كالقـابلة فاذا خرجت فراخها ابقى مدة لا تتحرك فتقوم بتربيتها صنف العملة منها ثم اذا تم نشوها تجعلها فى كيس من جلد رقيق يعرف عند العوام ببيض النمل ويتكفل فى تربيتها العملة والاسارى فتارة تشمسها باخراجها الى الشمس واخرى تدخلها فى البيوت حفظا لها من سوء تأثير الهواء وغير ذلك صنع الله الذى اتقن كل شئ واعطى كل شئ خلقه ثم هدى

ولا يرد عليه ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما تشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى

فلا يرد ما قيل ان هذه الآية لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام فى انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد بها بشهادة احتمالات الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد النظير على الاحتمال الاخير وما قيل فى دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات الكاملة ففيه نظر لا يخفى (قوله ولا يرد عليه الى آخره) اوردوا هذا السؤال بالترديد بان يقـال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل حينئذ يجرى فى مثل بيوت النحل

على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الايات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه

والعنكبوت لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث يعجز عن صنعها المهندسون بالالات الهندسية ولا يبقى بينها فرج كالدوائر وهى اوسع من المربعات وسائر المضلعات وكذا آحاد النحل مطيعة لاميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت نسيج تعجز عنها النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير فى الحيوانات فيلزم ان تكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعنى العلم عن تلك الحيوانات والشارح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وفيه انه لو صح لما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد والكسب فلهذا بادر الى الجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا للايحاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمها لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام فى نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالهما (قوله بجميع المعلومات) اى الماهيات التى من شانها ان تكون معلومة كلية كانت اوجزئية ذاته تعالى اوغيره موجودة اومعدومة حقيقية اواعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى لايعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لايعلم بعضها اماذاته كما زعم البعض اوالجزئيات المادية كما زعم بعض الاخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادى وان حمل على معنى مايطلق عليه الجميع افراديا كان اومجموعيا كان ردا لمن زعم انه لايعلم المجموع الغير المتناهى ايضا وهو الانسب بهذا المقام (قوله فلما سبق من دلالة الافعال) يعنى ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث لايعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ماصح ان يعلم موجودا كان او معدوما

(قوله قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) فسر اكثر المفسرين الوحى ههنا بمعنى الالهام والذى الهمها وقدر فى انفسها فهيمته ومن افاعيلها العجيبة انه تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لايزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لايمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بالالات والادوات مثل المسطر والبركار واختيارها ﴿ ٥ ﴾ للمسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات خال وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ماتقرر فى علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم يحكم على ماسواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انها اذا نفرت على وكرها وذهبت مع الجمعية الى موضع آخر وان ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبول والملاهى وآلات الموسيقى فبواسطة تلك الالات تعود الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب تصدر منها كثيرا كما يشاهدها المراقبون لها الحافظون اياها (قوله بجميع المعلومات اى بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع المفهومات (قوله اما علمه تعالى بغيره) اى بجميع ماهو غيره من الكليات والجزئيات فلما سبق عن دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التى يرشد اليها علم الهيئة والقسامات التى يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع مافيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لايمكن ان يحيط بذرات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا بقوله وسلمه الكامل وبما قررنا ظهر انه لايتوجه ماقيل ان الافعال المتقنة لاتدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولاتدل على علمه بجميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان قيل به

اذلابد فى الايجاد الاختيارى ان يكون الموجود معلوما قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوما للموجود بالطريق الاولى مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ماقيل انما تدل الافعال المتقنة على العلم بها وهى بعض المعلومات لاجميعها لايقال فعلى هذا يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته لانا نقول لما كان الافعال غير الذات فغاية ماتدل عليه قطعا العلم بجميع الاغيار على ان العلم يقتضى اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضى المغايرة بينهما فكون الشئ مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تأمل ولذا انكره بعض الفلاسفة ولم يدر ان المغايرة الاعتبارية كافية بقى كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعى اعنى الآية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم دل على احاطته بالكل كالدليل العقلى الذى هو اتقان الافعال على ماعرفت وماقيل التصديق بحقيقة الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات مايتوقف عليه الارسال من غيرهما بالدليل السمعى دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق كل ماخبر وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما او قادرا اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بان الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم تتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام ولعل المصنف لهذا لم يورد فى المواقف دليلا سمعيا لاثبات مايتوقف عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحياة واورده فى السمع والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبعه العلامة التفتازانى فى اصل العلم والقدرة وخالفه فى شمولهما واحاطتهما بكل معلوم ومقدور حيث استدل فيهما بالدليل السمعى والعقلى فالظاهر انه مبنى على ان الارسال موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لاعلى شمولهما وسيجئ من الشارح فى بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على المعجزات ولادليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوفة على العلم يوجب توقفه على اصل العلم وعلى شموله للممكنات لالمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا فاللائق ان يورد الدليل السمعى فى شمول العلم لافى اصله ولافى القدرة لافى اصلها ولافى شمولها وان كان الايراد لاجل تأييد الدليل العقلى ليعتد به لاللاستدلال به مستقلا فينبغى ان يورد فى الكل (قوله واما علمه بذاته) اقول ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل الآتى فالحكم بانه هو الذى يعلمه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده لكن لايلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فالنهج الملائم مافعله القوم من انه لما كفى المغايرة الاعتبارية فى الاضافة بين العالم والمعلوم قطعا بناء

(قوله وهذا الخ) يعنى استلزام العلم بشئ العلم بانه هو الذى يعلم به مما اتفق فيه الطائفتان وصرح به الشيخان ويشهد به الفطرة السليمة وقيل شمول العلم (قوله اثبتوا علمه بوجه آخر الخ) لان النظر فى الوجود اعطاهم ان المبدأ الاول تعالى ليس فيه سبحانه حيثية قط سوى حيثية الوجود فهو الظهور والنور فذاته ظاهر لذاته بذاته فلا يتصور ان يخرج عن علمه شئ من العلويات والسفليات والكليات والجزئيات والا لتطرقت على ذاته الكثرة وانثلمت الوحدة وكذلك الشان فى عموم القدرة وشمول الايجاد والخلقة وذلك بديهى اولى فى نظر الحكيم وصاحب العقل الحصيف والرأى المستقيم

كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا (قوله وهذا مما وافق الى آخره) اعلم ان للحكماء فى اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ماذكره الشارح بعينه حيث اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختيارى ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد الاختيارى انما يدل على العلم فى الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ماله الى الايجاب كايجاب النار الحرارة وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح بعض المحققين فقوله هذا اما اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره او الى الاستلزام المذكور (قوله هذا هو النهج الملائم لهذا المقام) اى مقام اثبات العلم بذاته وبغيره وتعريف المسند لحصر اى لا الطريق الآخر للحكماء طويل الذيل اذ المقام مقام الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته فى كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه على حصره فى المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه الملائمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره فى كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملائمة لمقام اثباته فى كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمنا من ايراد المتكلمين على الحكماء فى هذا الطريق ايضا اذ لا بأس فى اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه ايجاز بليغ كما لا يخفى (قوله بنهج آخر الخ) غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت وذلك النهج الآخر بان قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اى الهيولى من كل وجه بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين بما فيه انظار وبان يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه اما الاول فلان التعقل حصول الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فانه تعالى مبدأ لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلم وفيه

(قوله فانه يعلم انه هو الذى يعلمه) يعنى ان العلم بالشئ يستلزم كون العالم بذلك الشئ بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ والعلم بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ علمه بذاته وبكونه عالما بذلك الشئ على ما يشهد به الفطرة السليمة (قوله وهذا مما وافق الخ) اى كون العلم بالشئ مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذى يعلم ذلك الشئ مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان ايضا ويشهد به الفطرة السليمة (قوله وهذا هو النهج الملايم لهم المقام) اى الطريق الذى سلكناه فى اثبات علمه تعالى بذاته وبجميع مايغايره هو الطريق الملايم بمقام اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التى سلكوها

(قوله واشتهر عنهم الخ) مختلف لما صرح به فى الشفاء وكتاب التعليقات وتصانيف الفارابى وغير ذلك (قوله ان هذه السياقة الخ) يعنى ماذكره الشيخ فى الاشارات بقوله واجب الوجود ان لايكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان قال صاحب المحاكمات والحاصل ان الموجودات فى الازل لابد ان يكون معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات (قوله وذلك لان الحكم الخ) واجاب عنه صاحب المحاكمات بان هذا انما يرد على مافهمه لاعلى ماحققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لوكان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشرح واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لايمكن الا بالالات السمانية

(قوله واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات) الا بوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها قال الشيخ فى الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لايكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضى والمستقبل فيفرض لصفة ذاته يتغير بل يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسى الوجه المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة تشبه بسياقة الفقهاء الى قوله كالخواص ومايجرى مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض ان هذا السؤال وارد على مافهمه

واشتهر عنهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات ❁ واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا

ابحاث طويلة ﴿ **قوله** واشتهر عنهم انه لايعلم الجزئيات المادية ﴾ اى المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام عنصرية كانت او فلكية اولا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان زيدا فى الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير فى ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى اولا يزول ويبقى العلم الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص فى حقه تعالى يجب تنزيهه عن امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفى العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا والثانى فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم بها بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول كما فى شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور

لاعلى ماحققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لوكان علمه زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لايمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه الغنى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى فى كل وقته ليس فى علمه كان وكائنا ويكون بل هى حاضرة فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يسرخ فيه الاوهام انتهى

(كما)

وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لايجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى

كما يتوقف عليها العلم بالمتشكل الجزئى يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئى
فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها
التى من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد اشكال القديمة الغير المتغيرة للافلاك على زعمهم
ولا سائر عوارضها القديمة ولا يندفع الاول بان الشكل فى التحقيق هو الهيئة
الحاصلة من جهة الاحاطة سواء المحاط او للمحيط فان غايته ان يكون لكل من المحاط
والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة حقيقة اذ ليس للهيئة الحاصلة للمحيط
هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم
ليس فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية بل فى الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة
او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم الذى هو اضافة وعلى الثانى
تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى
وهو جائز وعن الثانى بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الالات فينا غير موقوف عليها
فى الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
الجزئية بصفة السمع لكن الاشعرى ارجعهما الى صفة العلم (قوله وهذا دأب
الفقهاء) اى يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم
ادلة نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله فى الادلة العقلية الغير القابلة لشئ
منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلى فى بعض مجاريه فاما ان
يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه ببعض
مجاريه لمانع فى البعض انما يمكن فى الادلة النقلية القابلة للنسخ والتخصيص دون
الادلة العقلية * واعلم انه قال الشيخ فى الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر
انتهى وحمل العلامة الطوسى الوجه المقدس فى كلامه على الوجه الكلى فاعترض
عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على ما فهمه من كلامه
لا على مراد الشيخ كما حققناه من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان
ذلك العلم زمانيا اى مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم فى زمان
وعدمه فى زمان آخر كما فى علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون
الواجب تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل فى الدار فى زمان كذا وخارج

فممنوع بل انما هو بالقياس
الينا لا بالنسبة الى الواجب عز
اسمه (قوله تخصيص لذلك
الحكم الخ) ممنوع لان
ايجاب العلم بالعلة العلم
بالمعلول يدل على احاطته
تعالى بجميع المعلومات من
الجزئيات والكليات على
ما هى عليها واما كون العلم
بها جزئيا او كليا او لا هذا او
لا ذاك فامر آخر موكول
الى برهان آخر ووجب ان
لا يكون علمه زمانيا تنزيها له
من التغير لا تقتضى تخصيص

مجراهم ولايجوزان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيهافالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولايجب الاحساس به وان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى

عنه فى زمان كذا بعده بالجمل الاسمية لابالفعلية الدالة على احد الازمنة فلاتغير اصلالان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلاحال ولاماضى ولامستقبل بالنسبة الى صفاته تعالى كما لاقريب ولابعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لايكون الا بالالات الجسمانيـة فممنوع بل انما هو بالقيـاس الينـا انتهى ماله اقول ويؤيده تخصيص الشـيخ بالمتغيرة مع ان اللائق باصـولهم نفى العـلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت اولا لاستلزام الاول تغير العلم والثانى الاحتياج الى الالة الجسمانية كما قال الامام ففى هذا الجواب رد لمـا ذكره الامام ايضـا وتلخيصه ان مااشتهر عنهم من نفى العلم بالجزئيات المادية مطلقا مشهور باطل والتحقيق ماذكره الشيخ هنا ولايأباه قولهم ان المادة المنقسمة لوكانت معلومة للمجرد البسـيط لانقسم ذلك البسـيط لان كلامهم هناك فى العلم الحصولى الارتسامى وعلم الواجب تعـالى حضورى عندهم فلامانع من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها فى ذات الواجب تعـالى وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها فى الازل يستلزم قدم الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام صور المادة والماديات فى ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والكل خلاف مايرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ماذهب اليه المحقق الطوسى فما هو جواب الطوسى فهو جوابه وسيجىء جوابه (**قوله** فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب) اى قولهم بنفى العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه جزئى يعنى ان الناظرين فى كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئى معلول للواجب وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك الموانع وهذا خطأ فالصواب ان يؤخذ من مأخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لايوجب الاحساس بالمعلول وانما يوجب العلم به كما فى اثبات الشىء بدليله اللمى المشاهد فمقتضى دليلهم المذكور ان يكون كل جزئى معلوما له تعالى لامحسوسا معلوما على الوجه الجزئى ايضا فلاتخصيص للدليل ولامقتضاه فى بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان الدليل فيه فمع القول بصحة ذلك الدليل يصح قولهم المذكور بناء على استحالة الالة الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئى المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملاحظة قيد

الحكم الكلى (قوله فالصواب الخ) هذا البيان نظر ان الفلاسفة يقولون بنفى العلم بالجزئيات ويستدلون عليه بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخروج العلم بالجزئيات من هذا الحكم الكلى لايكون تخصيصا له لما انه يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وفيه نظر اما اولا فلان نسبة نفى العلم بالجزئيات الى الفلاسفة غير صحيحة واما ثانيا فلان قوله لايمكن الا بالآلات الخ فى حيز المنع واما ثالثا فلان التخصيص عن الحكم الكلى باق كما كان لان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول يقتضى العلم بالجزئيات فالقول بانه لايمكن ادراكها الا بالالات تخصيص فلافرق بين

متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس ومايجرى مجراها ۞ قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن

الحيثية اى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متغيرة ومتشكلة فيكون نفيا لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح (**قوله** ومايجرى مجريها) فى كونها آلة جسمانية مستحيلة فى حقه تعالى وان كان غير الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان النفس الناطقة المجردة هى قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق تعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها تعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل فلذا استدلوا على نفى العلم بالمتغير بلزوم نفس التغير المحال فى حقه تعالى وعلى نفى العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس ومايجرى مجريها وكيف يجوز عاقل انه تعالى يوجد تلك الحواس ولا يعلم كنه خواصها ومايترتب عليهما وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق بالقبول ان الابصار مثلا مسبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو حاصل له تعالى بسبب ذاتى فكل شئ كلى وجزئى معلوم له تعالى بكل علم كلى وجزئى (**قوله** قلت حاصل مذهب الفلاسفة) اى على توجيه المحقق الطوسى كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اى بعلم شبيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر بحسب الذهن ولذا كان تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية مالم يبصر وكذا الكلام فى المسموعات والمشمومات وسائر المحسوسات لا بطريق التخيل اى العلم الحاصل لنا بواسطة الاحساس باحدى الحواس فانه طريق مصحح لاحضار صورته من الخيال الى الحس المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس فى حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كما سيصرح به وفيه انه ان اراد العلم الجزئى الحاصل بواسطة الالة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان اراد العلم الجزئى الشبيه بالعلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل فى عدم قابلية للتكثر فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت (**قوله** فلا يعزب عن علمه تعالى) العزوب بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة الصغيرة ومايطير فى شعاع الشمس من الغبار وفى هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم لا يخالف النصوص الواردة فى شمول علمه تعالى اذ غايتها ان يكون كل شئ معلوما له تعالى لا معلوما بكل علم كلى وجزئى فمن اين تكفيرهم

الصواب وغيره (قوله قلت حاصل مذهب الخ) حاصله ان الحكم كلى وان تخصيصه ليس مذهبا لهم وانه لا معارض يقتضى تخصيص هذا الحكم الكلى وعدم العلم بالجزئيات على وجه جزئى لا يقتضى عدم العلم بها من حيث انها متغيرة فتشنيع المتشنعين ساقط عنهم وانما انبعث من تعصب

ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

(قوله ولا يلزم من ذلك الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال حمل مذهبهم على العلم بكل شئ باطل لانهم قسموا المفهوم والمعلوم الى قسمين كلى وجزئى والجزئى اعم من المتغير والمتشكل فاذا نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح كما يعرف به وحاصل الدفع انا نأخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذى هو زيد الموجود فى الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم فى التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا هما من المعقولات الثانية فى التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف بيننا وبين الواجب تعالى فى نوع الادراك وهو الادراك الجزئى الحاصل لنا دونه تعالى لا فى المدرك اى المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وشخصه عند الواجب فيلزم امران احدهما العلم الجزئى به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال والكل خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب ما يشير اليه المحقق الطوسى من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة فى العقل الفعال حاضرة عنده تعالى بذواتها كعلومنا بالصور العلميه الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبنى على امرين احدهما ماهو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لا امثالها وشبحها المخالف لها فى الماهية اذ على مذهب الشيخ يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم فى التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ماهو المشهور من ان المعلوم هو الامر الخارجى كزيد باعتبار وجوده الخارجى لا الصورة العقلية وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات فى الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم هو

المتعصبين عليهم (قوله يدركه هو تعالى على وجه التعقل الخ) هذا على تقدير ان يكون علمه حصوليا واما اذا كان حضوريا او متعاليا عن كل من النحوين فلا والحق ان علمه تعالى لما ان لا يتصف بالجزئية لا يتصف بالكلية وهو يدرك الاشياء كلها على ما عليها ولا يخرج عن علمه مثقال ذرة ولا يفوت عن ادراكه مقدار حبة (قوله صفتان للعلم الخ) يعنى الصورة الحاصلة من حيث هى هى فان اطلاق العلم عليها شائع فى مقابلة الاعيان الخارجية وهى المتصف بالكلية والجزئية لا العلم بمعنى الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فانها من هذه الحيثية من الصفات الخارجية ولا تتصف حقيقة بالكلية والجزئية ومعروضهما نفس الشئ من حيث هو هو بحسب اختلاف نحو الادراك هذا

(الامر)

علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام

الامر الخارجى لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد المتضايفين اعنى العالمية بدون الاخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على ابى هاشم حيث اثبت علما بلا المعلوم بل معلوم فى التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لاباعتبار الوجودين الذهنى والخارجى كما يقول به الجمهور وهذا التحقيق هو ماذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب الدين السهروردى المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات الذهنية فلا تصدق على شئ من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانا صفتين للمعلوم لا للعلم فى التحقيق يلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية فهى بعد تجريدها عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك فى التحقيق وان لم يلزم فى المشهور ولا مخلص عن هذا الاشكال القوى الا بان يقال اشار الشارح فى حاشية التجريد الى انه بعد كون المعلوم عبارة عن الصور العقلية ان فسر الشركة بمطابقة الصورة لما هى ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانتا صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول ولو سلم فيجوز ان يكون مذهبهم واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم نفى العلم ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك فى الواقع بناء على ماهو التحقيق من مذهب الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وايماء الكفر هو الالتزام اى الحكم مع العلم بلزوم الكفر له وفى قول الشارح فيما بعد نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الى آخر اى لو حكموا به صريحا او التزاما مع علم لا لزوما من غير علم باللزوم كما هو المذهب عند اهل السنة وكذا فى قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب فليتأمل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فى التحقيق فننقل الكلام الى ذلك العلم الجزئى اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه يصير معلوما لان للشارح ان يقول ذلك العلم الجزئى الحاصل لنا بطريق التخيل جزئى حقيقى له نوع فيدرك بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا الطريق عندهم (**قوله وكذا من شنع عليهم الخ**) اى حمل كلامهم على نفى العلم ببعض المعلومات من شنع عليهم فى ذلك الكلام وانما حمله عليه بناء على ما اشتهر بين المتأخرين ومنهم المشنع من ان التشخص

(قوله بناء على ما اشتهر بين المتأخرين) الى قوله امر داخل فى قوام الشخص فعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها بحقائقها وذواتها لا يتأتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات فى الماديات تكون مادية لا محالة ضرورة امتناع كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية المنزهة عن المادة وشوائبها وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من ابتناء هذا المحل على ما اشتهر من كون التشخص جزء لشخص ومادياً وغير ذى نوع هو ان الحاملين لكلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذى

الشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له

اى المشخص الذى به يمتاز الشخص المعين من نوع عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل امر داخل فى قوام النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى مابه الشئ هو هو فان الماهية بهذا المعنى شاملة للكلى والجزئى لا الماهية بمعنى مايكون جوابا عن السؤال بماهو فانها مختصة بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شئ آخر نسميه بالتشخص وذلك التشخص متشخص بذاته اى جزئى حقيقى لانوع له والا لاحتاج فى وجوده الى مشخص آخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة مشخص آخر وايضا تقييد الكلى بالكلى لايفيد الجزئية فلو كان لكل شئ ماهية كلية لم يحصل جزئى اصلا لعدم الانتهاء الى متشخص بذاته قال فى حاشية التجريد المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته لما سبق آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ماهو داخل فى قوامها ثم ان هذا الامر فى الماديات يكون ماديا لامحالة فيلزم ان لايحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب الجزئيات المادية ولايعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذى يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود الخاص بل تشخصها عين وجودها الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار يصير به ممتازا عن غيره فالفاعل الذى يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابى وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره وماذكروه من التشخص لانوع له لايطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لايستطيع ذاكر ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس فى الممكنات شخص لايكون له حقيقة نوعية (قوله وحينئذ فالتشخص شخص لانوع له) يعنى حين ما كان التشخص امرا داخلا فى قوام الشخص يلزم ان لايكون الجزئيات المادية المشتملة عليه معلومة بالكنه بطريق التعقل لان التشخص الذى هو جزء الشخص شخص لانوع له سواء كان داخلا فى القوام او خارجا

اشتهر منهم سببا لهذا الحمل لان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين (قوله فالتشخص شخص لا نوع له) اذ لو كان له نوع كان امتيازه عن سائر التشخصات بتشخص آخر فذلك الآخر يمتاز ايضا باخر وهكذا فيدور او يتسلسل

اذا المميز عن سائر افراد النوع لابدان يكون متميزا متشخصا بذاته لا بواسطة مشخص آخر قطعا للدور اوالتسلسل ومن غفل عنه اورد عليه بان الدليل الدال على كونه شخصا لانوع له دال عليه سواء كان داخلا فى القوام اوخارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلافائدة انتهى نعم يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لايتوقف على الدخول فى القوام بل يكفيه مجرد كونه شخصا لانوع له وان كان خارجا والظاهر من المبنى عليه ان يكون موقوفا عليه كالاساس وما قيل المراد مجرد المنشائية لاالاحتياج اليه فانما يدفعه عن كلامه فى حاشية التجريد لاعن كلامه ههنا ويمكن دفعه بان المبنى على مااشتهر هو التشنيع المعتد به الناشى عن احتمال ذهب اليه طائفة من العقلاء لامطلق التشنيع والحق فى الجواب ان ليس بناء الحمل والتشنيع على مااشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذى هو الحكم بان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى مادى لانوع له اعم من ان يكون داخلا فى القوام اوخارجا كما يدل عليه جوابه الآتى فان حاصل التشنيع ان من جملة المعلومات ماهو جزئى حقيقى لانوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا اوخارجا ويدل عليه مااشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك الجزئى فى الماديات مادى فلايدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انمايدرك الكليات والجزئيات الغير المادية فكل مايدرك بطريق التعقل فله نوع اوجزئى غيرمادى بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لايكون ذلك التشخص ولاالشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفى العلم ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لايثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص فان ذلك الاثبات باطل بالدليل الذى اقاموه على بطلان قول من قال الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض المختصة به وهو انه لوكان العوارض جزأ من الشخص لم يصح حمل الماهية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل فى الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض وبهذا الدليل يبطل ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل لايثبتونه اصلا لاداخلا فى القوام ولاخارجا لان امتياز الشخص عندهم امابالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها نوع مندرج تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان المتخصص بالاضافة الى الماهيات كما سبق منه وقد تقرر عندهم انه مامن كلى الا وهو نوع لما تحته من الحصص واما الثانى فلانه عند الحكماء معقول ثان لايحاذى به امر فى الخارج فيكون معدوما فى الخارج ولاشئ من المعدوم فى الخارج

وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتعين والتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجلى واما بحسب النظر الدقيق

بمرئى او محسوس باحدى الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحد هذين الامرين فلا يكون امتيازه بما لا نوع له لا داخلا فى قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه بما لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات الخ كانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا اعيان الموجودات من العوارض والجواهر فى المقولات العشر التى هى الاجناس العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجملة ليس فى اعتقادهم مفهوم يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف فى المدرك بل فى الادراك فهم مع ذلك الاعتقاد لا يعلمون لزوم ما هو الكفر لهم فلا ينبغى تكفيرهم على اصول اهل السنة ففى قوله بل امتيازه الخ ترق وبهذا البيان سقط الاوهام من جملتها ما قيل ان اريد المعقولات العشرة فالصغرى القائلة بان جميعها داخلة فى احدى المعقولات ممنوعة لجواز ان لا يكون بعضها داخلة فى العشرة على انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما فى المواقف وان اراد مطلق المعقولات بمعنى مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئى محمولا فى التحقيق فالكبرى المطوية القائلة بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية ممنوعة لجواز ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب والتشخص ولا بد لنفى ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها فقد قالوا ان النوع على هذا يحصر فى فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين الذات كما فى الواجب عندهم فهو مناف لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له قطعا على ان المراد انحصار الممكنات المادية المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفى اعتقادهم ولا شك فى انحصار تلك الماديات فى العشرة عندهم وان لم تنحصر فى الواقع مع ان الشارح ههنا مانع لدليل التكفير فلا يقابله المنع قطعا (**قوله** فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتعين الخ) وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه انه جزء الموجود فى الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين عدمى فهذا صريح فى ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا فى قوام الشخص مسمى بالتعين والتشخص ولا مخلص الا بان يحمل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم وان اثبته بعضهم فلا ينبغى تكفير جميعهم (**قوله** واما بحسب النظر الدقيق الخ) يعنى قد اشتهر بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا من تلك العوارض ثابت للشخص فى الخارج بحيث تكون القضية القائلة بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا ذهنية ومن البين ان ثبوت شئ لشئ فى ظرف

(قوله بحسب النظر الجلى الخ) وذلك لان اختصاص كل شخص بعوارض حالة له مسبوق بامتيازه عن صاحبه والا لم يختص فرد بعوارض مخصوصة وفرد آخر بعوارض اخرى بل الكل يكون مشاركا فى الكل

(قوله بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية) فح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك العوارض ذو ماهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص (قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود الخ) اى لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا قال الشارح العلامة فى حواشيه على شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر فى فرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعى وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيآت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض

(قوله فامتيازه بنحو وجوده الخ) اذ التحقيق ان الوجود ليس امرا منضما الى الماهيات انضمام الاجزاء والصفات بل هو انتزاعى منشاه نحو الى الوجود ١٧ الحق الواجب المطلق فكل موجود كما انه يكون مبدأ

فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى هى مشخصة هى عنوان الشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك

من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له فى ذلك الظرف بداهة فلابد ان يكون ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت العوارض له ولو قبلية بالذات فلا تكون تلك العوارض مشخصة له فى التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق من اول عمره الى آخره مع تبدل عوارضه فى كل وقت وهذان الدليلان اشار اليهما فى حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثانى انه يجوز ان يكون المشخص فى الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة (قوله فامتيازه بنحو وجوده الخاص) اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله بمعنى ان هذا النحو الخ نفى ان ليس امتيازه بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود الخاص منضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج كسائر الاعراض الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم موجودا فى الخارج لكان ثابتا للماهية فى الخارج فيلزم ان يكون الماهية موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج مستلزم للدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى وجودها المتقدم على ثبوت المنضم وان كان اعتباريا معدوما فى الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجودا فى الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك الاعراض مخصوص به اى خصه الفاعل به بحيث ينتزع منه لا من غيره فيكون به ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها دائمة او متبدلة فباقتضاء الماهية النوعية واستعدادها لها دائما او لاستعدادات متواردة متعاقبة فى مادة ذلك الشخص عندهم (قوله وعلامته التى بها يمتاز عندنا) اى لا بنفس التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص الذى هو معقول ثان وفى هذا الكلام اشارة الى الاصطلاح المشهور بان يقال لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا فى نفس الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق (قوله ولذلك يختلف تلك

لآثاره بنحو استناده الخاص كذلك يكون به ممتازا عن جميع ماعداه قال الشارح فى حواشيه على شرح الاشارات والذى يقتضيه قواعدهم ان المهية انه كانت مجردة فنوعها منحصر فى فرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب استعدادات حصص المادة بمعنى ان كل استعداد يستدعى وجود تلك المهية مقارنا باعراض وهيأت مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيات ينضم الى المهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص المهية عين وجودها بالذات وغيره بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها

ولذلك لا يه عليها عند تبدل (٢) (كلنبوى على الجلال) (فى الاعراض هذا كلامه ... لهم وتشنيعهم اياهم مبنى على قصور فهمهم لقواعدهم وفساد نظرهم فى شواهدهم

والهيات تنضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض فتشخص الماهية

الأعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس ذلك داخلا فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ماينفونه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه

الأعراض) اى لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا فى نفس الامر يختلف تلك الاعراض باختلاف المدارك والاذهان اذ ربما يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الاخر باينه وملكه او بالمجموع وحاصله لو كان العوارض مشخصة فى الواقع لم يختلف بحسب اختلاف الاذهان واللازم باطل وهذا دليل آخر غير ما اشار اليه فى حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصا فى الواقع والمطلوب ان لاشئ من العوارض بمشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض المتعددة الحاصلة عند كل مدرك يمتاز هو عنده مشخصا فى الواقع لانا نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة فى الخارج سواء كان التشخيص عين الوجود الخاص او كانا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقى كلام هو ان غاية الادلة الثلثة المذكورة فى الكتابين ان لا يكون المشخص فى الواقع تلك العوارض ولا يلزم منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهما امر واحد بالذات كما نص الفارابى وغيره ❀ واعلم ان الوجود الذهنى عند مثبته كالوجود الخارجى فى جميع ما ذكر الى هنا واما عند النافين فلا وجود ولا موجود ولا تشخص ولا مشخص (**قوله** بمن يقول برجوع السمع والبصر الخ) كما ذهب اليه الاشعرى وخالفه الجمهور والنزاع مبنى على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف للعلم عندهم فلقائل ان غاية هذا الارجاع ان تكون المسموعات والمبصرات منكشفة عليه تعالى على وجه جزئى كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل منه بكثير لكن ذلك

(قوله سواء كان صوابا او خطا الخ) فكيف اذا كان صوابا محضا وحقا صريحا (شعر) وكم من عائب قولا صحيحا ❀ وآفته من الفهم السقيم ❀ وزدت اعتقاد النفسى فانى ❀ بغيض لكل امر غير طائل ❀

حين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذى يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذى يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك لا يشتبه علينا عند تبدل الاعراض (قوله فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات) فانهم حصروا الممكنات فى المقولات العشرة حتى قال المعلم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها

(الانكشاف)

فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى

الانكشاف هل يترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعرى او على صفة اخرى هى السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئى نعلمه بواسطة الحواس على الوجه الجزئى فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئى الاكمل بواسطة صفة العلم الاشعرى فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى فى المدرك بان يكون بعض المعلومات معلوما لنا دون الواجب تعالى ولا فى الادراك بان يكون بعض العلوم الجزئية حاصلا لنا دون الواجب تعالى بل فى طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية بواسطة آلة جسمانية دون الواجب تعالى فتأييد كلامه بذلك الارجاع مما لا وجه له فانه قياس مع الفارق نعم لو كان الارجاع انفى الانكشاف على الوجه الجزئى لصح التأييد وليس فليس (**قوله** فان قلت قد تقرر الخ) ابطال لتوجيهه السابق لكلامهم بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ومنشاؤه ماسبق منه من ان المؤثر فى الكل هو الله تعالى فى تحقيقهم كما يشير اليه اذ على تقدير صدور المواد والماديات عن غير الواجب لا يلزم تعقله بها فضلا عن تعقله بالوجه الجزئى وحاصل الايراد ان الجزئيات المادية صادرة عندهم عن الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شئ كذلك فهو معلوم له تعالى بالوجه الجزئى قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئى بالشئ على وجوده عندهم فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق مذهبهم مع ما تقرر فى كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئى ولك ان تقول لو صح التوجيه السابق لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلى عندهم لاستحالة الآلة الجسمانية فى كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه الجزئى لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئى لانها اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عندهم وكل ما صدر بالاختيار فهو معلوم للصور بالوجه الجزئى لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور الجزئى فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه قصد المحافظة على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه (**قوله** الرأى الكلى) لعل مرادهم من الرأى والتصور ههنا اعم من التصور الساذج الكلى والتصديق بفائدة مبهمة والتصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأى الجزئى عبارة عن التصور الجزئى المقارن بالتصديق بفائدة معينة او مجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق

(قوله الرأى الكلى) اى الشعور الكلى والارادة الكلية او ذلك لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على قدم سواء فلا يتخصص مراد جزئى بل لا بد له من شعور جزئى وارادة جزئية ثم اعلم ان هذا فى علم الجواهر القدسية بناء على ان علومها بما سوى ذاتها وصفاتها الانضمامية حصولية ارتسامية والا فعلم البارى تعالى شانه ليس بحصولى فلا يتصف بالكلية والجزئية وهو يدرك الاشياء كلها على ما هو عليها فى الخارج وفى انفسها فلا تخيل ورود هذا البحث عليهم ولا يفتقر فى دفعه عنهم الى الجواب الذى اورده الشارح وغيره مع ان تقييد الكلى بالكليات الكثيرة انما يفيد انحصار النوع على فرد واحد بحسب الخارج لا فى العلم السابق على صدوره عن الفاعل ووجوده وعبارة الشيخ فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص جزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصوص لا محالة يقترن به ليس هو وحده وقال المحقق الطوسى قوله الا بسبب الخ اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم

(قوله وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء) قال صاحب المحاكمات ان المراد ان

وبينه الشراح ان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة الا يصح ماذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ماقررت هو

الجزئى اى الشوق الى فعل جزئى معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايماء الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخييل كما قيل وقد سبق الاشارة اليه (قوله بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته) مثلا اذا اردنا فعلا من الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المرادى نسبته الى الكتابة والاكل والشرب والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الافعال بمجرد هذا الكلى لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة فى ذلك الوقت بخصوصها وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها المترجح على غيرها عندنا فينبعث منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذى هو ميل النفس مستحيل فى حقه تعالى مع تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل هنا هو الكاسب ومدار السؤال حينئذ على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأى الكلى فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حمل الشوق على غايته التى هى الارادة الجزئية المتحققة فى الموجد والكاسب فتدل على ان مرادهم اعم من الموجد والكاسب فحينئذ نقول لا شك ان الفعل الذى يكسبه العبد عند اهل السنة ومحققى الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الاخر من الحكماء غير معلوم له بالوجه الجزئى قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئى لزم الدور الباطل فقد ظهر صحة الجواب الآتى عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس فى كلامهم ماينافى التوجيه السابق لا بيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغى ان يفهم المقام (قوله ولذا اثبتوا فى الفلك الى آخره) اى لاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف على التصور الجزئى او لاجل ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى يتوقف عليه ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا فى الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس المجردة له التى هى بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ وآلة لتخيل تلك الحركات ومنه ينبعث شوق جزئى الى كل حركة ويتأكد ذلك الشوق بالتصديق بان فى كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادى العالية التى حصلت كمالاتها بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفى قوله وربما سماها بعضهم

الكلى نسبته الى سائر جزئياته على السوية فلا تخصص مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئى فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى (قوله وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة) انما قال ذلك مبالغة فى كونه مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام الرازى زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسى ان ذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فى نفوسنا (وهو)

ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى ❀ قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا

وهو الامام الرازى اشارة الى دفع ما اورده الطوسى على الامام من ان اثبات نفسين لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور فى اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور فى اثبات نفسين مجردتين ﴿ **قوله** قلت قد صرح بعضهم الى آخره ﴾ يعنى يصح صدوره عن رأى كلى منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم ورئيسهم كما يدل عليه التوفيق الآتى فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن جميعهم قيل حاصل الجواب منع التقرر عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقله للاشياء على الوجه الجزئى مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور الجزئى ما هو جزئى حقيقة او ما هو فى حكمه فى عدم التعدد بحسب الخارج ومراد الشيخ بالرأى الكلى فى الاشارات ما يقابله اى ما ليس بجزئى لا حقيقة ولا حكما لما سنبينه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئى ما يعم الجزئى الحقيقى والمنحصر فى فرد اذ لما توقف الادراك على الآلة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك لان ذلك التصور سابق بالزمان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس وسائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة فى الخيال بعد غيبوبتها عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم فى باب الرؤيا ﴿ **قوله** يصح صدوره عن رأى كلى ﴾ لان ما ذكروه فى بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلى الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض معين دون غيره لزم الرجحان من غير مرجح لا يجرى هنا لا لما قيل اذ لا جزئيات لما لا مثل لفرده اذ الكلام فى الترجيح السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره بحسب نفس الامر عندهم قالوا التعين ان علل بالماهية اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى شخص والا فيعلل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا لم يتعدد القابل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه فى شخص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا ان ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى شخص واحد كذا فى المواقف وشرحه فقد ظهر ان انحصار

وابدانا بعينها ﴿ قوله يصح صدوره عن رأى كلى ﴾ وذلك لان جزئيات هذا النوع لا تكون متساوية الحصول فى الواقع فلا يكون نسبة الرأى اليها على السوية ايضا كما لا يخفى

ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لامثل له من نوعه

ماهيات العقول كل فى شخص لكون تلك الماهية علة تامة لتعينها المعين امابالذات او بواسطة لازمها الذى هو انتفاء المقارنة للمادة فيمتنع لها فرد آخر امتناعه بالذات وبالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج هو امتناع تعدد القوابل لابالذات ولابالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب فى افعاله فكل مااستعد للوجود يجب ايجاده ومالم يستعد يجب عدم ايجاده فليس فى الامكان ابدع مما كان اذليس فى الجواد بخل ولا فى القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون بكون الواجب تعالى مختارا لاموجبا بل لامتناع الارادة والايجاد فى نفسها عندهم وان كان امتناعا بالغير فى الواقع وهذا القدر كاف فى الترجيح والصدور عندهم فصحة الصدور مبنية على انتفاء الامكان الوقوعى وقول المناقضين بامكان شمس اخرى مبنى على الامكان الذاتى فلاتناقض ولا اشكال فى صحة الجواب المذكور على زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين ان امتناع تعدد افراد تلك الانواع المنحصرة مبنى على كون الواجب تعالى موجبا فى افعاله وذلك قطعى البطلان بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما ذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور كسبا عن رأى كلى لكن قياس الايجاد على الكسب قياس فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفى كون العبد خالقا لافعاله بانه لوكان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل ضرورة كذا حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام ﴿قوله ومن البين الى آخره﴾ لما كان ماصرح به بعضهم دافعا للاشكال بمالامثل له من نوعه كالفعل والشمس لا بماله مثل من نوعه كزيد وهذا الحجر احتاج الى ضميمة هذا الكلام وحاصله انه تعالى عالم بكل ماهية ذاتيا كان لذلك الفرد او عرضيا له ومن العرضيات مايختص به ككون زيد ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا فى مكان كذا فى وقت كذا ولو سلم فالعرضى المركب من عرضيات كثيرة مختص به فى الخارج قطعا ألا يرى ان الماشى على القدمين صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع المركب منهما غير صادق على شئ منهما فاذا ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرضى المختص بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض منحصرة فيه لما قدمنا من ان مامن كلى لاهو نوع لما تحته من الحصص فيكون ذلك الفرد المركب لامثل له من نوعه الذى هو المجموع المركب من ماهيتى العارض والمعرض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيدا المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ماصدر عن الواجب تعالى كما ان ذلك العرضى من جملته ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتبارى ومبنى الجواب

(قوله ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض الخ يعنى اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذى لامثل له من نوعه عن رأى كلى فنقول انه يصح صدور كل شئ عن الله تعالى بالاختيار من غير حاجة فى ذلك الى تعقل ذلك الشئ على الوجه الجزئى اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذى هو مجموع الماهيتين الكليتين اعنى ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا فى فرد فى الواقع لايكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الرأى الكلى كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الرأى الكلى المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين فى الواقع فى ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه

على انه فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور وهو مالا يمنع

على تعميم النوع من الحقيقى والاعتبارى وفرد النوع الحقيقى هو زيد المعروض الموجود فى الخارج وفرد النوع الاعتبارى هو المركب الموجود فى الذهن لا فى الخارج وكل من الموجود الذهنى والخارجى صادر عن الواجب تعالى ولذا بادر الى العلاوة فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخص والعرضى المحمول عليه كزيد الضاحك الآن فى هذا المكان لا المركب منه ومن عرضه الغير المحمول عليه كمجموع زيد وضحكه كما توهمه من قال فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد فى المقام بل لابد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان فاعلا للمركب فاعل لاجزائه انتهى ولا يمكن حمله على ماذكرنا لان الموضوع والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق العرضى كالضحك موجود بجعل آخر (**قوله** على انه لافرق الى آخره) يعنى لو سلم ان بعض الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا حاجة لنا فى تصحيح الصدور عن رأى كلى منحصر الى التزام النوع المركب لان النوع فى كلامهم مبنى على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرضى المنحصر فى ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية فكما يصح صدور مالا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور مالا نظير له من عرضيه ففى هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم فى حاشية التجريد من ان التخصيص بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض فى هذا المقام هو العرضى المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم غير العلم بذلك الكلى المنحصر وليس كذلك فحينئذ العلم بالعارض المنحصر يكون ايجادا للعارض لا للمعروض فلابد من النوع المنحصر عندهم وسيتضح ماذكرنا بقى هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان لم يعلم انحصار النوع والعارض يلزم الترجيح المذكور ونفى العلم ببعض المعلومات وان علم يلزم علمه الجزئى بذلك الفرد وليس بشئ لان الحكم بالانحصار لا يتوقف على التصور الجزئى الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق فى الواجب تعالى مع انا لا نعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود (**قوله** ويمكن التوفيق الى آخره) يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقى التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وثانيهما قولهم المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

(قوله على انه لافرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم) قال فى حاشية شرح التجريد اذا جوزتم صدور الشئ عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا فى ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى الفرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى لابد لذلك من بيان (قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم) اعنى قولهم ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى وقولهم ان المعلول الذى لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأى

نفس تصوره من وقوع الشركة والثانى ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور ومبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة وهو واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها

كلى منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلى فى القول الثانى بالمعنى المشهور ولذا احتيج الى تقيده بقيد المنحصر فى فرد وفى القول الاول بالمعنى الغير المشهور فيكون مرادهم من التصور الجزئى فى تلك القاعدة اعم من الجزئى حقيقة او حكما مجازا بقرينة ماصرحوا لاحقيقة اذ ليس للجزئى معنيان كذلك ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق كما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابى التناقض ان الاول مبنى على ان الكلى بالمعنى المشهور مستعمل فى المعنى الحقيقى فى القول الثانى وفى المعنى المجازى اى ماتعدد افراده بالفعل فى القول الاول والثانى مبنى على ان الكلى مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة فى كل من القولين لامجازا فى القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن حل الاشكال جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم (قوله والثانى ماهو مشترك بين كثيرين) اى ماتعدد افراده بالفعل اما فى الخارج فقط كالانسان والفرس واما فى الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا يكون مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بمعنى الاول المشهور ولعل جمع العقلاء فى هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول او لتغليب الاشرف الذى هو الانسان على غيره والا فهو انما صح فى التعريف الاول لان المراد من وقوع الشركة فيه تجويز العقل صدقه على الكثير مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن تصوره وللتنصيص عليه زادوا قيد النفس ولاشك ان كل كلى ولو كليا فرضيا كاللاشئ مع قطع النظر عن ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك فى هذا التعريف صدقه على الكثير فى الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس والجماد لايصدق على شئ من العقلاء فى الواقع فالصواب الكثير (قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ) اى حين ما كان مرادهم من التصور الجزئى المصحح للصدور ايجادا او كسبا شاملا للكلى المنحصر فى فرد وحاصل هذا الايراد بابطال السند المذكور فى الجواب بانه لوكان مرادهم من التصور الجزئى مايعم الكلى المنحصر فى فرد لم يثبت عندهم القوة المنطبعة فى الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك الحركات الجزئية بكلى منحصر فى تلك الحركة وانما ثبت تلك القوة عندهم اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئى الموقوف الى آلة جسمانية مع ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بماذهبوا اليه من ان الصور الكلية المرتسمة فى النفس للاجسام

(قوله اختلف فيها الخ) والمذكور ههنا مايصح ان يلتفت اليه وينظر فيه وماعدا ذلك من الاقوال فلا يستحق لذلك فلو حمل العين على ماهو الاعم من العين بحسب الخارج والتعقل يشمل مذهب من يقول بان صفاته تعالى لاهى هو ولاهى غيره ولو اريد من الصورة المجردة القائمة بذاته تعالى ماهو الموجود بالحضور العلم يشمل مذهب من يقول بزيادة

كلى (قوله ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث الخ) قال فى حاشية التجريد وما قيل فى الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة التامة مالم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضى امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة لايدفع ذلك بل هو دليل

المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ

والجسمانيات يجب ان تكون مأخوذة من الصور الجزئية المرتسمة فى القوى بتجريد المشخصات كما دل عليه كلامهم فى العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة الكلية فى العقل فى تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الاكمه ماهية اللون ولا العنين ماهية لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل فى نفسه المجردة ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شئ من عوارضها التى هى مبادى اشتقاق عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة فى فرد بخلاف ما اذا لم يكن فاقدا لها اذ حين ما تمت الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها صورة الجزئية فيتصور النفس الفلكى الحركة الآنية عقيبه بكلى منحصر فيها وهو مثل هذه الحركة المعقب لها وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان صدور الحركة المعقب لها المعينة عن النفس الفلكى يتوقف على تصورها الجزئى السابق على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئى على تعلق الآلة الجسمانية مع استحالة تعلقها بالمعدوم فى الخارج وهل هذا الا تناقض صريح (قوله فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى) اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولذا تراهم فى اسامى العلوم يطلقونه تارة على الادراك وتارة على الملكة التى هى سبب الادراك فاذا كان الادراك عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اى مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد سواء كانت صورة خارجية او هوية موجودة فى الخارج كما فى العلم الحضورى او صورة ادراكية كما فى العلم الحصولى كما ذكره فى كتبه كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات وبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما فى ذات الواجب تعالى فى علمه بذاته وفى الصورة الواحدة الاجمالية فى علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثانى على الصورة الواحدة التفصيلية لمعلوم معين التى هى مرآة للملاحظة فانها مبدأ لانكشاف ذلك المعلوم لا لسائر المعلومات ويصدق المعنى الثانى بدون الاول على ذاته تعالى فى علمه تعالى بالممكنات على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق من اتفاقهم فى ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم فى المعنى الثانى واختلافهم ههنا فى المعنى الاول (قوله ذهب البعض الى ان علمه تعالى) لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره (صور مجردة غير قائمة بشئ) من ذاته تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهى التى اشار اليها الامام حيث قال جميع ما نتصوره فانها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله

صفاته تعالى عنه (قوله غير قائمة بشئ الخ) ينبغى ان يكون مرادا فلاطون من هذا القول بعينه هذا القول الاول وهو اوثق لآرائه بناء على ان الحوادث كلها مع كونها مسبوقة الوجود بالعدم حاضرة عنده تعالى غير غائبة عنه اصلا لاحاطة وجوده وجود الموجودات كلها وتعاليه عن تطرق نسبة القبل اليه والبعد وتخلل حيث وقد وان يتصور بالنسبة اليه حالة منتظرة او يعترى على عظيم شانه امكان وقوة وهذا واضح وان عجز عن صوره الاوهام ولا يلزم عليه حدوث العلم ولا زيادة على الذات

آخر (قوله وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات) فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافى كون علمه تعالى ازليا وكون المعلومات حادثة

افلاطون اومرتسمة فى العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية شاملة للكليات والجزئيات لانانتصور الكلى وصور الجزئيات ولو من عالم العقول المجردة موجودة فيه قال شارح المقاصد ذهب بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء الى ان بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لافى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر وقد يبطل اى ظهوره كما اذا فسدت المرآة اوالخيال او زال المقابلة والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلى وهذا ماقاله الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى لايتناهى عجائبه ولايحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابلسا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لايحصى مافيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونهامن قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانى فان البدن المثالى الذى يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتلتذ وتتألم باللذات والآلام انتهى واذا كان لكل مجرد مثال مقدارى فى هذا العالم فيكون لكل مالا ينقسم مثال مقدارى فيه ايضا كالنقطة والكليات فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقدارى بعض المثل الافلاطونية لانه كما يثبت صورا معلقة مقدارية يثبت صورا معلقة غير مقدارية للكليات ويحكم بان علم الواجب هو تلك الصور المعلقة كلية كانت اوجزئية ونقل عنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلى ابدى لايتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء والجهل والقيام واللاقيام فان الانسان متصف بالكل واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والالم تعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل لان مايكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لمايقابله وهو جزء هذا الانسان الذى لاشك فى وجوده وجزء الموجود موجود فى الخارج فالقابل للمتقابلات موجود فى الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان مجرد موجودا فى الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجود هذه قطعى البطلان لان كل موجود فى الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات

(قوله وظاهر عبارة الاشارات يشعر الخ) هذا الاشعار فى الحيز المنع وقول الشيخ فيها ان واجب الوجود لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومیته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة داخلة فى الذات متقومة لها بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى انتهى لاامثال فهم الاماهو المفهوم من عبارته الواقعة فى الشفاء الناطقة بنفى كون علم البارى حصوليا لايريد من عروض اللوازم الكثيرة الاضافية والسلبية مايخيله ظاهر اللفظ من تحقق العارض والمعروض وحصول نسبة العروض وحاصله ان كون الواجب على اعلى مراتب التجرد واقصى درجات الظهور يقتضى ان يدرك ذاته بذاته اذ هو نور قائم بذاته وعين الوجود ﴿٢٧﴾ والظهور فالذى يصدر منه ليس يصدر الا من حيثية العلم لعدم تصور حيثية آخرى فى ذاته خارجة اوداخلة فيلزمه ادراك جميع الموجودات بذاته الى اقصى مراتب الوجود فجاءت الكثرة متأخرة غير قادحة فى الوحدانية واستوضح ذلك من الوحدة فانها مع كونها ابعد الاشياء عن الكثرة يلزمها ان يكون نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وخمس الخمسة وهكذا الى غير النهاية وكان قد ذكر قبل ذلك بقوله الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول وقال ايضا واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ماتحقق ويعقل مابعده من حيث هو علة لمابعده من وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازلة من عنده طولا وعرضا والشارح قد نسب الى ظاهر عبارة الاشارات هذا الرأى السخيفة ناسبا على المحقق الطوسى وغيره والافالشيخ برئ منه ومن امثاله

وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه

بداهة اول كلامه صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد القائم بنفسه ذلك بل هو اشارة الى ماعليه الحكماء المتألهون يعنى الاشراقية من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جواهر مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلى لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لابمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية مجردة موجودة فى الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة فى المواد ويكون هناك انسان محسوس يفسد وانسان آخر معقول مجرد لايفسد ابدا ولايتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل الافلاطون نورية اى من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التى بعضها ظلمانية وبعضها نورانية ففى قوله اشتهرت اشارة الى تأويل صاحب حكمة الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة سواء كانت عين المثل الافلاطونية اولا ﴿قوله وظاهر عبارة الاشارات الى آخره﴾ حيث قال «واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته» لابواسطة صورته «ثم يلزم قيومته» مفعول يلزم والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليته لجميع ماسواه «عقلا بذاته لذاته» قيل حال من ضمير قيومته اى حال عالما بذاته ويمكن ان يكون

(قوله وظاهر عبارة الاشارات تشعر بذلك) وهى ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متأخرة لاداخلة فى الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لاتثلم الوحدة والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة فى هذه الامور الخارجية قدح فى وحدة المعروض

(قوله هو تعالى يعقل الاشياء دفعة الخ) حاصله انه جل ذكره يدرك جميع الموجودات بذاته من غير احتياج الى حصول صور خارجية اوارتسام صور ذهنية بل يدرك كل مايتصور ادراكه ومن شأنه ان يدرك به ادراك ذاته وذلك لان كل ما هو داخل تحت الوجود فهو صادر عنه تعالى من جهة علمه

حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر فيها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها

مفعولا له ليلزم اى يلزم لعلمه بذاته لذاته « ان يعقل الكثرة » فاعل يلزم « جاءت الكثرة » جواب لما لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات متقومة بها « وجاءت ايضا على ترتيب » اقتضته العناية الازلية هو ترتيب سلسلة الممكنات « وكثرة اللوازم من الذات » سواء كانت « متباينة » كالعقول « اوغير متباينة » كالصفات « لا تثلم الوحدة » اى لا تخل بها اذ الثلمة خلل فى الحائط « والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى » وحدة حقيقية بحيث لا تعدد لا بالذات ولا بالاعتبار ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة فى الصور العقلية القائمة بالذات لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم الاضافية والسلوب ولذا قال ظاهر عبارته وفيه مافيه بل الظاهر هى تلك الاعتبارات والاولى ماقيل تلك العبارة ماذكره فى العلم الانفعالى والفعلى حيث قال « الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل مانعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تأويله بان مراده من الوجه الثانى مجرد تقدم العلم الواجبى على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات لا مع ارتسام صورها فى ذات الواجب تعالى (قوله حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة) اى من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما ذاتيا الدفعى الآنى يستلزم حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان العلم بذاته علة للعلم بتلك الاشياء عندهم فيكون متقدما بالذات (من غير ان يتكثر بها) اى فى تلك الدفعة ويؤيده مافى بعض النسخ من قوله فيها (صورها فى جوهره تعالى) اى فى ذاته تعالى (اويتصور حقيقة ذاته) اضافة الحقيقة الى الذات كشجر الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور هنا بالمعنى اللغوى اى قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فتصور (بصورها) اى بصورة شئ منها بناء على اضمحلال الجمعية بالاضافة الجنسية والا لم يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ماذا حمل على ماذكرنا فانه يدل على انه ذاته تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول الدال على نفى اتصاف ذاته تعالى بالصور

فادراكه سبحانه به متقدم على صدوره عنه وسابق على وجوده منه فذاته تعالى اولى من الصورة الفائضة بعلمه فى كونه منشأ لانكشافها وبالجملة ان ذاته الذى هو نفس علمه سبحانه اولى فى ان يكون علما ومبدأ للانكشاف من الشئ الصادر من حيث علمه وجهة ادراكه به وقوله اولى بان يكون عقلا المراد منه هو اولى فى كونه عقلا اى علما بمعنى مبدأ الانكشاف عند العقل لا الاولوية بحسب نفس الامر كيف والنسبة بين الذات وبين كونه عقلا للصورة الفائضة نسبة الضرورة دون الامكان والجواز مع الرجحان فليس يتأتى لك ان تفهم من هذا الاولى ماتفهمه من امثال قولهم ان حركة الشمس على الفلك الرابع لمركز العالم اولى من حركتها على فلك التدوير الغير الشامل بل يجب عليك ان تفهم منه الضرورة والوجوب ولكن الشيخ اطلق الاولوية اظهارا لوقاره واشعارا بان الرمز منه كالقطع من غيره هذا (الكثيرة)

(قوله او يتصور حقيقة ذاته بصورها) هذا صريح فى عدم قيام تلك الصور بذاته تعالى

بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقلية لانه يعقل ذاته وانه مبدأ

الكثيرة وكلمة او فى سياق النفى للعموم فكأنه قال من غير ان يتصف ذاته تعالى بالصورة لا بصور متعددة ولا بصورة واحدة منها ولك ان تقول مراده من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كونه تعالى محلا لبعض الممكنات الصادرة عنه تعالى والكل محال عندهم ولذا شنعوا عليه فى الاشارات ولذا قال صرح بنفيه بل ذلك التعقل الدفعى (بان يفيض عنها) اى حقيقة الذات (صورها) سواء كانت صورا خارجية كما فى صور العقول القديمة او صورا علمية كما فى صور الحوادث المرتسمة فى بعض العقول (معقولة) هذا هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلولات عندهم مرتبة فى الوجود الخارجى فالوجه انه اضراب عن لازم الكلام الاول اى فلا نفيض عنها صور فى تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل تفيض عنها بعدها صورها معقولة مرتبة كما فى صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما فى الصور الادراكية المرتسمة فى العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله معقولة حال من الصور اى تفيض حال كونها معقولة لانها تصير معقولة بعد الفيضان وحاصله ما اشار اليه «بهمنيار» فى التحصيل من ان تعقل الواجب تعالى بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعلق فتفيض تلك الاشياء عن الذات حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ فى هذا الكلام امرين احدهما ان تلك الصور الفائضة معقولة للواجب تعالى بذاتها لا بصورها المرتسمة فى ذاته تعالى وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تعالى فاشار الى دليل الاول بقوله وهو اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة معقولة لحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة (اولى بان يكون علما) بمعنى الصورة الحاضرة عند المجرد (من تلك الصور الفائضة من عقليته) يعنى صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور الفائضة لو كانت معقولة لا بذاتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها ولا مانع لكون كل من الصورتين علما له تعالى لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تعالى مع ان الصورة الاولى اقدم بالذات من الثانية التى هى ظل لها فتلك الصور الفائضة اولا اولى بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها وما ليس باولى لا يقع فى حق الواجب تعالى فتلك الصور الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها المرتسمة فى ذات الواجب واشار الى دليل الثانى بقوله (لانه تعالى يعقل ذاته مبدأ

(قوله لانه يعقل ذاته الخ) هذا استدلال آخر فى المدعى مبنى على ما تقرر عندهم من ان العلم التام بالعلة تستلزم العلم بالمعلول على ما يرشد اليه قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان العلم بالعلة التامة

(قوله بل يفيض عنها صورها معقولة) اى يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء معقولة بنفسها من غير حاجة له تعالى فى تعقلها الى صور آخر (قوله وهو اولى بان يكون عقلا الخ) حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الفائضة من تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته بنحو آخر (قوله لانه يعقل ذاته) بذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام بمعلولها دون العكس فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوجه الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة

لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء

لكل شئ ﴾ الظاهر انه عطف على ذاته ويمكن الحالية وتحمه على الاول ان العلم بكونه مبدأ لكل شئ موقوف على العلم بكل شئ والكلام فيه فيكون الدليل مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين لما تقرر عندهم من ان لابد لكل علة من الخصوصية مع معلولها للرجحان من غير مرجح وهذه الخصوصية فى الواجب تعالى ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم فعلمه تعالى بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التى من جملتها كونه تعالى جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تعالى مع المعلول الاول وخصوصية ذاته مع المعلول الثانى بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار يكون العلم بذاته تعالى علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم الواجب تعالى بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الاجمالى على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين فى رسالة مستقلة فى علم الواجب تعالى وللاشارة الى الانطواء من تلك الخصوصيات قال ﴿ فيعقل من ذاته كل شئ ﴾ ولم يقل من العلم بذاته كل شئ مع ان علة التعقل ومبدأه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير فى قوله وهو اولى عائد الى الواجب تعالى على معنى انه لما لم يحتج الواجب تعالى فى التعلق الدفعى الذى هو مرتبة العلم الاجمالى بالاشياء الى صورها التفصيلية المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تعالى اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور الفائضة من عالميته تعالى يعنى لو كان هناك صور ادراكية لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر اما نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهى مبدأ الانكشاف الى الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدأ انكشاف جميعها من تلك الصور المتأخرة عن عالمية تعالى ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم فى تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالى الدفعى عبارة عن العلم بذاته تعالى المشتمل على العلم بخصوصاته مع المعلولات اجمالا كما عرفت فى الانطواء المذكور واذا لم يحتج الواجب تعالى الى صورها فى مرتبة العلم الاجمالى لم يحتج اليها فى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو الصور الفائضة عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة فى محل آخر فعلى هذا يثبت الامر الاول ايضا وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسى يمر عليه ويحوم حوله بما ليس مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفى الظن وغيرهما من الكلمات الضعيفة لان مراده ثبت بما ذكره كما عرفت ﴿ **قوله** يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ﴾ وانما

من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجه ويعقل بسائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى السلسلة النازلة من عنده اما طولا او عرضا

﴿ قال ﴾

في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته

قال ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي واثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد بناء على ان الكثرة العارضة لا تقدح في وحدته الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات لا يقال فعلى هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين المعلومات بل هو ظاهر فيه اذا احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو مرجوحا نعم على هذا يتجه عليه ان تلك الصور الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطالها الشيخ وغيره اما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض الممكنات مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث آخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيجئ من الشارح ان الشيخ ردد علم الواجب بين الاحتمالات في الشفاء ولم يعين ان الحق ايها هذا الذي ذكرناه الى هنا مبني على ما فهمه الشارح من الشفاء وسيجئ تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم الاجمالي لتكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلولات بالاختيار فالاضراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى الى آخره بالمعنى الاول يكون اشارة الى ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون اشارة الى ان مبدأ انكشاف تلك الصورة هو الذي لا الصفة الزائدة كما قال الاشاعرة ﴿قوله فانه قال كما لا يحتاج العاقل﴾ اي النفس الناطقة في ادراك ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة آلة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الآلة واما اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت الى ذاته اولا ﴿الى صورة غير صورة ذاته﴾ اي غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور عندهم مبني على تشبيه على الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده في كونهما مرآة لملاحظة المعلوم ففي العلم الحضوري يكون المرآة والمرئي متحدين في الماهية وفي شخص الوجود الاصلي خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم النفس بذاتها او ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها وفي العلم الحصولي مختلفين في احدهما كما في علم الانسان بحده التام او برسمه ❁ واعلم انهم اوردوا على علم النفس بذاتها بانه يستلزم اجتماع مثلين في محل واحد بناء على ما هو التحقيق من ان الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان

التى هو بهاهو لايحتاج ايضافى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك المصادر التى هو بهاهو واعتبر من نفسك انك اذا تعلقت شيئا بصورة تتصورها اوتستحضرها فهى صادرة عنك

المحال اجتماع مثلين موجودين فى ظرف واحد لااجتماع مثلين احدهما موجود فى الخارج والآخر فى الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضورى فليس هناك صورة ذهنية اخرى ماعدا الصورة الخارجية ليلزم الاجتماع المثلين والجواب الثانى هو المختار عند المحققين ولذا اختاره المحقق الطوسى هنا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والالعلمت انها جوهر اوعرض وان ارادوا انها عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لاصورة نفس النفس فهناك صورتان احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين (قوله لايحتاج ايضا الى آخره) هذا صريح فى ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار الآتى وحاصله كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا بذواتها علما حضوريا لابصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم حق فكذا التالى اما حقيقة المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقل الصورة بذاتها لابصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك التعقل فوجبه الاقوى بالطريق الاولى (قوله فهى صادرة عنك الى آخره) لعل مراده الصدور الظاهرى لاالحقيقى لانه منـاف لما اسلفه فى تحقيق مذهب الحكماء من ان لامؤثر عندهم الاالواجب تعـالى ولايمكن حمله على مذهب نفسه وغيره من الشيعة والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعـاله لانه هنـاقى صدد تحقيق مذهب الحكماء فى احاطة علم الواجب تعـالى بالكل بعلاقـة العلية للكل ويدل على ماذكرنا انه جعل فيما يأتى حصول الصورة لنا حصولا للقابل لاللفاعل فمراده بالصدور بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما يتوقف هى عليـه من المحل الذى هو النفس وسائر العلل المعدة وغـير المعدة وبالصدور الاستقلالى ان يكون وجود الكل اعنى الصادر وما يتوقف عليـه بايجاد الواجب تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشـاركة ان يتوقف على شئ وبالصدور الاستقلالى ان لايتوقف على شئ كما توهمه الشارح فى الوجه السابع الاتى فانه مبطل للاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بنـاء على ان جميع الممكنات مترتبة يتوقف بعضها على صدور البعض الاخر عندهم وكذا توهمه من قال هنا الصورة صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذى تلك الصورة ظل له الاان يكون ماذكره هذا القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسى

(هنا)

لابانفراد ذلك مطلقا بل بمشاركة مامن غيرك ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعلقها بنفسها ايضا من غير ان يتضاعف الصورة فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك اوبتلك الصور فقط اوعلى سبيل التركيب واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولاتظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول

هنا اولى من توضيح مراد الشارح فيما يأتى الايرى ان المحقق فرع على هذا البيان (**قوله** بل كما تعقل ذلك الشئ بها) لكونها مرآة لملاحظته (كذلك تعقلها بنفسها ايضا) لاتحاد المرئى والمرآة فالمعقولية عارضة للصورة اولا ولذى الصورة ثانيا وبواسطتها وهذا كما يرى المرآة اولا وبواسطتها الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان العلم مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا كالمعانى الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة يكون الحكم بكونها معلومة معلوما بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ماقال (**قوله** بل انما يتضاعف الى آخره) يعنى ان هنا علمين احدهما حصولى وهو العلم بالشئ بصورته والآخر حضورى وهو العلم بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتضاعف الصور فيهما بل انما يتضاعف الصفات الاعتبارية فيهما المتعلقة بذاتك اوبالصورة فقط اما المتعلقة بذات العاقل فهى كونه بحيث حصل عنده الشئ بصورته وكونه بحيث حضر عنده الصورة بذاتها واما المتعلقة بذات الصورة فهى كون الصورة صورة ادراكية للشئ ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة لملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار آخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هى مرآة لها فان العقل ينتزع عنها صورة هى مرآة لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة فى قولنا حرارة النار حارة فهى من حيث كونها ماله تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه الاعتبارات فقوله فقط متعلق بالتعلق لابالتضاعف لان جميع هذه الاعتبارات متضاعفة البتة وماقيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة وكون الصورة مقبولة فليس بشئ لان حلول الصورة فى العاقل من خواص العلم الحصولى ولامدخل له فى العلم الحضورى كما سيصرح به فى نفى الظن فلايكون متضاعفا فى العلم الحضورى كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبتين على الصدور من خواص العلم الحضورى فلايتضاعفان فى العلم الحصولى (**قوله** ولاتظنن ان كونك محلا) منع للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار آخر بوجهين احدهما بان يقال ان اريد انا نتعقل تلك الصور بذاتها مطلقا لابشرط الحلول فنا قالمقدمة

(قوله ولاتظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط الخ) دفع لما يمكن ان يقال من الصورة العقلية انما تكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها بخلاف مايصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثانى فهو ان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لامعنى للتعقل الاحصول الشئ المجرد للمجرد وحصول الشئ للقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بالطريق الاولى

والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الخ

تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول

الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فينا وان اريد التعقل بشرط الحلول فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع حينئذ لان المعلول الصادر عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضعة الممنوعة بابطال السند بزعم مساواته للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة فى ذاتها اذ لا يتصور حلول الشئ فى ذاته وان جاز حلول جوهر فى جوهر آخر وقوله بل انما كان كونك محلا الى آخره تعيين لمنشأ غلط الظن المذكور كأنه قال نعم الحلول فيك شرط فى حصول تلك الصورة لك لانها عرض يحتاج وجوده الى الحلول فى محل وحصولها لك شرط فى تعقلك اياها بالعلم الحضورى لان مدار العلم الحضورى على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضورى مستغنية عن ذلك الاشتراط لتحققه فى علم النفس بذاتها من غير حلول فلذا قال فان حصلت لك تلك يعنى فلو فرضنا حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوطة فذلك ممنوع لجواز ان تكون فى ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفى ضمن البعض الاخر بعدم الحلول فلا يتفرع ﴿**قوله** فان حصلت لك الى آخره﴾ فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الاتى وثانيهما بان يقال ان الصورة الصـادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهى قابلة لها لكونها محلها وحال الصور الصادرة عن الواجب تعالى معه ليست كذلك فان اريد ان نتعقل تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القابلية والمقبولية فالمقدمة الواضعة ممنوعة لجواز ان يكون تعقلنا اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد ان نتعقلها بذلك الشرط فالمقدمة الواضعة مسلمة لكن الملازمة حينئذ ظاهرة المنع لانتفاء الشرط المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجاب عنه ايضا باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الى آخره ولم يقل ان حصول الشىء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل وقابله كما يقتضيه اشتراك الصدور لما قدمنا ان المراد من الصدور بمشاركة الغير ما آله القابلية فقط وفاعل الكل الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثانى من الظن مبنى على كون الصورة الحالة فى النفس صادرة عن العقل الفعال فقد غفل عن ذلك بل كل من السؤال والجواب مبنى على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن ههنا يعلم صدق ما قدمه الشارح ناقلا عن الشيخ

الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

والمحقق الطوسى و ... من ان تحقيق مذهبهم ان لا مؤثر فى الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط والآلات له ﴿ **قوله** فاذن المعلولات الذاتية الى آخره ﴾ وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده هنا على ذلك نعم خص الذكر بعد قوله واذ قد تقدم هذا الى آخره بالمعلول الاول الصادر لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقايسة البواقى عليه كما سنشير اليه ﴿ **قوله** واذ قد تقدم هذا فاقول الى آخره ﴾ لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف الدليل الآتى على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل اياها الى آخره يدل على ان المتقدم دليل برأسه على ان علم الواجب بالمعلولات الذاتية عين تلك المعلولات فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته بالبرهانيات فما سبق خطابى وما يأتى برهانى فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث الشارح كما نشير اليه لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما هو مبنى استدلاله ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجرى فيما عدا المعلول الاول وستعرف جريانها فى الكل ﴿ **قوله** من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته ﴾ اى علمه بذاته ﴿ فى الوجود ﴾ اى فى الوجود بحسب نفس الامر ﴿ الا فى اعتبار المعتبرين ﴾ المتوهمين لما لا وجود له فى نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقى لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار ويدل على ما ذكرنا ما ذكره الشيخ فى الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول الا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهية مجردة لشيء والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة لشيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان الماهية المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان

(وقوله واذ قد تقدم هذا فاقول) هذا شروع فى اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الى افهام

فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه

نفس كونه معقولا وعاقلا لايوجب كونه اثنين فى الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل امرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتأخر فى ترتيب المثال والغرض المحصل واحد انتهى وماقيل عالميته تعالى يقتضى التغاير ولو اعتبارا ليس بشئ والالم يكن ذاته تعالى فى المرتبة المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كذا حققه بعض المحققين فعلى هذا يكون المراد بتعدد العلة فى قوله بكون العلتين تعددا وهو مالايطابق الواقع (**قوله** فاحكم بكون المعلولين) اى يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا فى الوجود النفس الامرى بان يكونا موجودا خارجيا واحدا لابان يكونا موجودا واحدا علميا اذ علية الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد فى الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا خارجيا واحدا او يكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى به موجودا علميا اى صورة ادراكية وعلى الثانى لايكونان شيئا واحدا فى الوجود بحسب نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب علة لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته لكونه علة للعلم بكل شئ هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة فى الوجود فكلما كانت العلتان واحدة فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا واحدا لان الواحد الحقيقى لايصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا فى الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والآخر صورة ادراكية اذ لاقائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضى ارتسام تلك الصورة الادراكية فى ذات الواجب لانها لاتقوم بذاتها لبطلان المثل الافلاطونية ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متأخرا عنه وهو باطل كالارتسام المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين الى آخره والدليل الثانى مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الى آخره (**قوله** فاذن وجود المعلول الاول الى آخره) والظاهر ان مراده وكذا الكلام فى المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقى بالنسبة الى المعلول الثانى لايصدر عنه الا المعلول الثانى ولذا احتاجوا فى صدور المعلول الثالث الى شرط آخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا او اعتبارا فى وحدتها بالقياس الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا قاعدة ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد بصدور المعلول الاول بل اجروها فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة بحسب الذات

من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها

كما فى قولهم الجسم لايكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد لايصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته منفعل نعم لايجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول الاول بل صورة كل معلول متأخر فى كل معلول متقدم ولقائل ان يقول ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول بالصادر عن العلة بالذات لابشرط شئ لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط وايضا لم يتم مايأتى منه من ارتسام صور جميع الكليات والجزئيات فى العقول بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة فى الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات اوبالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقى لايصدر عنه غيره فيكون المعلولان اعنى ذات كل حادث وعلم الواجب به متحدين فى الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه حصولى عنده والالزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول وخص العلم الحضورى بالمعلولات الذاتية التى هى العقول مع الصور القائمة والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على اطلاقه دليل على احاطة علم الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا ومع قيد آخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر ذاته لابواسطة رأى كلى منحصر فيه دليل على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على الدور لابواسطة رأى كلى فلا يجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام القديمة المتشكلة (**قوله** ثم لما كانت الجواهر العقلية) جواب سؤال مقدر بان يقال قاعدة الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستأنفة لاتجرى فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا ولا فى المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بها وهو باطل فاجاب بان غاية مالزم ان لايكون علمه بها حضوريا ولا بأس به لانه غير ممكن فى الازل ولا بأس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لا ان لايكون عالما بها مطلقا ولو بالعلم الحصولى الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام صور جميعها فى العقول ولو بوجوه كلية منحصرة فيها وتلك العقول مع جميع تلك الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه

(قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها الخ) يعنى ان لها نوعين من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما تعقل ماليس بمعلولات لها كتعقلها الواجب تعالى وتعقلها المعلومات المعدومات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلومات عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته

وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود حاصلة فيها الاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

ان يقال انما تم ذلك لو كانت المعقول حاملة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجوه كلية منحصرة وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها علم حصولى بذات الواجب الذى هو علة كل شىء فبواسطة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون كل منهما عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية متشكلة جواهرا واعراضا موجودة فى الخارج او فى الاذهان ففى كلامه غاية ايجاز ومراده ماذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب والا فالعلم بالواجب بوجه من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كل انسان عالما بجميع الاشياء كعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله الحكماء من امتناع اكتناه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان نعم يرد عليه منع ظاهر ثم الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلولاته علما حضوريا كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات علية بعض الممكنات للبعض الآخر بالايجاد يناقضه قوله ولا موجود الا وهو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهرى فى العلم الحضورى بالمصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر وبعد ذلك تجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المباين للمصدر محل نظر (**قوله** كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية) صفتان للصور والمراد بصورها الكلية صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك الموجود اذ الصور الخارجية لاتكون كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل والصور العقلية الجزئية للمجردات التى ليست بمعلولة له كما قدمه لاعم منهما ومن الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة او المتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه الجزئى موقوف على الآلة الجسمانية وان توهمه الشارح فى الوجه السابع (**قوله** لا بصور غيرها) اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك الجواهر واعيان تلك الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا بأس به لانه ليس بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من علمه تعالى بغير ذاته حصولى مطلقا وما قيل على هذا يلزم ان يكون مبدأ الانكشاف تلك الصور لا ذات الواجب وهو مخالف لمذهبهم فمدفوع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس صدورها عبارة عن تعقلها فهى انما فاضت معقولة لا انها فاضت فتعقلها الواجب فمبدأ

والصور وكذلك الوجـ د على ماهو عليه فاذن لايعزب عنه مثال ذرة من غير لزوم محال ❀ قلت هذا كلام اقناعى من وجود ❀ الاول ان ماذكره من انه كما لايحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لايحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عنه لذاته الى صورة غير صورته ذلك الصادر غير بين وماذكره من اعتبار من نفسك لايفى ببيانه بل ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته ولذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه ❀ الثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة

الانكشاف هو الذات لا يقال ليس الكلام فى انكشاف الصور بل فى انكشاف الحوادث بواسطة تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف آخر غير انكشاف الصور اذ ليس هناك علمان احدهما حضورى والآخر حصولى بل علم واحد هو بالقياس الى الصورة حضورى وبالقياس الى الحادث حصولى فانكشاف الحادث هو بعينه انكشاف الصورة (**قوله** وكذلك الوجود على ماهو عليه) اشارة الى دفع سؤال آخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شئ الا انه لايكون علة لنفس الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعى فلايكون معلولا فاجاب بانه علة لكل شى بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب مفهوم تصورى فالعلم به يوجب تصور كل شى لا التصديق بوجودها ووقوعها على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شئ بجميع احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شئ على الترتيب اذ من التصورات مايستلزم التصديق كما فى تصور اطراف القضايا قياساتها معها وان لم يكن كاسبا له (**قوله** قلت هذا كلام اقناعى) اى خطابى فى مقام البرهانى فلا يكون صحيحا (**قوله** غير بين) اى غير معلوم لابداهة ولا كسبا فيكون منعا للمدلل بالاعتبار المذكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من دليله لا على التعيين وفى صحة ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين فقال وما ذكره من الاعتبار الى آخره وحاصله منع الملازمة القائلة بانه كما كان الصور العقلية الصادرة عنا بالمشاركة معلومة لنا بذواتها يلزم ان تكون الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذاتها مستندا بالفرق بين الصورتين بان الصورة العقلية الصورة عنا بالمشاركة من صفات ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن الواجب (**قوله** الثانى ان تعقل الى آخره) منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط وحاصله انما تتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعاقل لعلاقة الصدور كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم فى المقدمة الواضحة وفى طرفى الملازمة بالمشتق الدال على علية مأخذ الاشتقاق اعنى الصادرة

(قوله اقناعى من وجوه) قلت بل هو تنبيه على ان مصحح المعلومية هو حضور المعلوم باحد انحاء الثالثة وهى العينية والمعينة والمعلولية ولما كان الاول تعالى وتقدس محيطا بكل ماتسعه الشيئية ويشمله الوجود كان كل مايدخله تحت الوجود من الازل الى الابد حاضرا عنده كل فى وقته فلا يرد عليه شئ مما اورده الشار من اعتراضه

(قوله وكذلك الوجود ماهو عليه) اى كما ان الواجب تعالى يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك يعقل وجود جميع الموجودات على النحو الذى عليه الوجود فى الواقع (قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب تعالى الخ) يعنى انه اعتبر فى كون الشئ مدركا الشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك عين المدرك او كان قائما به وصفة له وظاهر ان المعلول الاول ليس من صفات لواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى

اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لايحتاج العاقل فى تصور مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك نعم لوكانت النفس عالمة ببعض مايصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى تصوره لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان

بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس ذلك التعقل لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق الطوسى فى قوله فان حصلت تلك الصورة الى آخره وفى قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله الخ صريح فى ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهى العلاقة المطردة فى علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا مجموعهما فالتعليق بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه مستلزم لعلاقة التعقل والظاهر ان الامر كماذكره لان الفاعل وحده لابد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف فى المقام الخطابى فيندفع الوجهان معا على تحرير صاحب المحاكمات ﴿ قوله فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا ﴾ وهى افعالنا بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء قامت باجسامنا كما فى حركات اعضائنا او بمحل آخر كالاشكال التى نرسمها فان الكل مباينة لنا اى لنفوسنا الناطقة بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها ﴿ الى الصورة ﴾ اى الى صورة الامر الصادر عنا وذلك لان الحركات المرئية لاعضائنا مثلا كسائر المبصرات فى ان صورتها ترتسم فى الحس المشترك فيدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء قامت باجسامنا او بمحل آخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة فى ذات النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصور الجزئية المرتسمة فى الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها مباينة للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا ان يقال كما ان مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة فى ذات النفس او فى آلاتها كذلك مراد الشارح من الصورة المباينة مالم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذاته ولا بشئ من آلاته كما ستعرف ﴿ قوله كما يشهد به الوجدان الى آخره ﴾ قيل ظاهره دعوى البداهة فى الوجود الذهنى مع انه من اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى البداهة فى وجود الصورة فى الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية المعلوم اولا والوجود الذهنى المنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهى بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما هو حال كونها غائبة عن الحواس

(الثالث)

❀ الثالث ان قوله لاتظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له ❀ الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة على المطلوب ❀ الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان اراد به

لاحاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة فى الشعلة الجوالة ومنعه المتكلمون بجواز ارتسام نفسها فى الباصرة الارتسام صورتها فى قوة اخرى غيرها (قوله الثالث ان قوله لاتظنن) يعنى الجواب عن الظن المذكور بابطال السند الذى هو الحلول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك سند آخر لايبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين احدهما كون المقول ذات العاقل كما فى علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا لها كما فى علمهما بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس بالصور الجزئية الحالة فى القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند ايضا لا يجدى اذ هناك سند آخر لايبطل بشئ من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل لاحد الامور الثلثة ثالثها كونه وصفا لالة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من الامور المباينة للعاقل مالم يكن ذات العاقل ولا وصفا قائما بذات العاقل ولا بشئ من آلاته (قوله الرابع ان قوله فان حصلت الى آخره) منع هذا القول المتفرع على ماسبق بقصد ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ماسبق كان حكما بلادليل فيكاد ان يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل المشاركة لما صدر عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه (قوله الخامس ان قوله ومعلوم الخ) يعنى ان ماذكره فى ابطال سند المنع الثانى للملازمة ممنوع لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا فمسلم لكن بهذا القدر لايبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية شرطا فى تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى فى التعقل المذكور مطلق الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك ممنوع وان اراد ان حصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى كونه حصولا للغير بمعنى الحضور عنده فذلك ممنوع بل هو اول البحث ولقائل ان يقول لاشك ان القبول لايتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختيارى يتوقف على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل فى معنى الحضور عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل بالطريق الاولى وهذا القدر كاف

(قوله بل يكاد يكون مصادرة) فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا فى تعقلك اياها

ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصولى التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به ❀ السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى

فى المقام الخطابى على ان حضور الجزئية المرتسمة فى القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية قطعا ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع حينئذ فافهم (قوله ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن الخ) اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل فى ان حصول المقبول والمنفعل بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمنفعل واجب واجب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لابد من الفاعل كما ذكره الشريف المحقق فى شرح المواقف فى بحث ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول والاولى فى الجواب ان يقال ذات القابل مع جميع لوازم القابلية لا يوجب المقبول بخلاف ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية (قوله تحكم بحث) اى صرف لا يدل عليه دليل ولا يخفى انه ابطال لمقدمة معينة هى الملازمة القائلة بانه كلما كان العلتان شيئا واحدا فى الوجود يلزم ان يكون المعلولان ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو صح تلك المقدمة لزم ان تكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا فى الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التى هى الوجوب بالغير والوجود والامكان يصير عللا ثلثا متحدة فى الوجود الخارجى وان لم تكن متحدة فى الوجود بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات الممكنات فى الواقع لا فى الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحدة فى الوجود الخارجى لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان تكون معلولات المعلول الاول بتلك الاعتبارات شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلولة بالاعتبار الاول هو العقل الثانى وبالاعتبار الثانى هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم ذلك الفلك وهى امور متباينة فى الوجود الخارجى وابطال المقدمة المعينة غصب غير مسموع عند المحققين وان جوزه البعض ولذا حمله البعض على منع تلك الملازمة ولا مخلص فى امثاله الا بانه نقض اجمالى مع الحل كأنه قال هذا الدليل جار فى كون معلولات المعلول

وهو المدعى (قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث) وهى وجوده فى نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة المعلولات الثلث المتباينة فى الوجود وهى العقل الثانى الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفسه المجردة الصادرة باعتبار وجوبه بموجبه الواجب لذاته

(الاول)

لاتزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه ۞ السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون علم الواجب بها متأخرا عن

الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى ومنشأ الفساد هى الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة فى المقدمة باعتبار الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير يقتضى الخ كما قررنا هذا وقد عرفت اندفاع هذا الوجه بما قدمنا من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم المنتزع عن الذات انتزاعى محض لاوجود له فى نفس الامر زائدا على الذات لافى الخارج ولافى نفس الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا فى الوجود الخارجى وفى الوجود النفس الامرى وكيف لايكون كذلك ولوكان له تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبارية لجوزوا كونه تعالى مصدرا لاثرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل الاول عندهم لما عرفت فلاجريان ولانقض وايضا الواجب تعالى علة حقيقية فى المعلول الاول والمعلول الاول علة ظاهرية فى معلولاته فلا جريان من هذه الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتكلمين بناء على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذى ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها تحكما من غير دليل فتأمل (**قوله** لاتزيد عليها) اى لاتكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على ذات المعلول الاول فى الخارج وان كانت زائدة عليه فى نفس الامر باعتبارها صار عللا لثلثا لمعلولات ثلثة فتأنيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار ذاته بمعنى الماهية اوباعتبار حمل العلة عليه لاباعتبار انه باعتبارات الثلثة علل متعددة كما قيل اذالنافع فى المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول لاعدم زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولايلزم منه ذلك الاترى ان الشئ الذى له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرضنا انه مع كل صفة علة لشئ فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ (**قوله** السابع ان القول الخ) يعنى ان ماذكره فى دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تأخر علم الواجب تعالى بتلك الصور عن علم العقول بها وذلك التأخر باطل عند ذوى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم ذلك لوكان تعقل الواجب تعالى تلك الصور متأخرا عن صدورها عن ذات الواجب تعالى بمعنى انها صدرت فتعلقها الواجب تعالى وكان مجرد تقدم صدور

(قوله السابع ان القول الخ) ولعل مراده ان علمه التام بذاته تعالى يندرج فيه انه مستلزم للمعلول الاول الذى شأنه ان يحصل فيه صور الكليات والجزئيات فيتضمن علمه بذاته العلم بجميع لوازمها ولايلزم منه تأخر علم الواجب عن تعقلها فى مرتبة العلم الفعلى

(قوله فالعلل متحدة فى الوجود) وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها فى الخارج

تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية يرتسم صورها فى تلك الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب

العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا فى تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متاخر عن صدورها بذلك المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب تعالى وان كان صدورها بشرط صدور العقل الذى قامت هى به وحينئذ يلزم تأخر تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية مايلزم هنا ان يتأخر علم الواجب بتلك الصور عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك المعلوم المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا بادر الى العلاوة وبهذا التحرير للمرام اندفع ظلمات الاوهام (**قوله** على ان ارتسام صور الخ) اى على ان ذلك الحكم الكلى باطل بوجه آخر هو مخالفته لاصول الحكماء وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق مانقل عنه الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ماتوهمه الشارح (**قوله** وليس تلك الآلات الخ) ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب فبأن يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية محمول على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر العقلية مع الصور الكلية المرتسمة فيها والآلات الجسمانية مع الصور الجزئية المرتسمة فيها من القوى المنطبعة فى الافلاك والقوى الباطنة فى الحيوانات جميعها حاضرة عنده تعالى بذواتها كالاجسام اذ لا محذور فى حضور الماديات بذواتها عند مجرد بسيط وانما المحذور فى ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما تقرر فى محله فحينئذ لاغبار فى كلام المحقق واما الايراد فبان يقال ولو جاز حضور تلك الآلات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن كون علم الواجب بتلك الآلات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم بما ذكره لو كان تلك الآلات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالما بكل شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هى قوله لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان تلك الآلات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ماعدا المعلول الاول ليست صادرة عنه

(قوله على ان ارتسام الخ) هذا اذا كان ادراك المجرد لها على الوجه الجزئى

(قوله وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته) وذلك لما تقرر عندهم من امتناع كون الواحد الحقيقى مصدرا بذاته لامور متكثرة (قوله فلا يجرى فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب) وهى ان العاقل لا يحتاج فى ادراك مايصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر

الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه

بالذات بل بشرط و آلات فلا تجرى تلك المقدمة فى العلم الحضورى بما عدا المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر الى آخره لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول الاول والتخصيص بالآلات الجسمانية مع ان الكلام فى الاجسام وسائر الجسمانيات كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغى ان يحرر المقام والناظرون فى المقام وقعوا فى حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراد من الصادر لذاته فى تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير فى ايجاده وفى ايجاد ما يتوقف عليه لا الصادر من غير توقفه على شئ آخر اصلا ﴿ **قوله** الثامن انه اذا كان الى آخره ﴾ معارضة لقوله فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الى آخره لا نقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فى ايجاد المعلول الاول بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بيان الملازمة انه على تقدير كون وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان يكون مختارا فى علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا على هذا التقدير يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار بقوله كما انه لا يصدق الى آخره وبالجملة لو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا واحدا فى الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختار بالمعنى الاعم بل موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفى الواقع اما الاول وحده فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا مختارا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات واما مع الثانى فلا كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضى الى شناعة عظيمة عندهم وفى الواقع وهى صدور العالم عنه تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث يوجب العجز عن الترك ويصدق فى شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ فعل كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام فى ايراده على الحكماء فى قولهم بكونه تعالى موجبا فى افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق الطوسى بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد معه طعام وماء مر بمن اشرف على الموت من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية واختيار وللتمييز بين الايجابين قالوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكأن الشارح قال للطوسى هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثال الابرة فى بحث القدرة الى ان الايجاب الجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب

(قوله الثامن الخ) لا يريد من قوله وجود المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه وجوده الخارجى المتأخر بل وجوده فى علمه السابق عليه ولو حمل عليه فالمراد من العقل ليس هو علمه الفعلى الذى هو مبدأ الانكشاف وصفة كمال بل المراد منه الوجود الحاضر بالحضور العلمى

بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والالزم الدور او التسلسل فاذن لايكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لايصدق ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ومما يفضى الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب

بالغير الذى هى العلم بضرر الترك من المنافات للجود المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية والاختيار ولايمكن ذلك الا اذا كان المعلول الصادر والعلم السابق عليه متغايرين فى الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجأ الى قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثامن بعض المحققين بان المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية التى هى العلم الاجمالى وافعاله تعالى عبارة عن العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالى ومعنى قولهم ان شاء فعل الخ انه ان علم المعلول الاول المصلحة المترتبة عليه فى مرتبة العلم الاجمالى صدر عن الذات فى مرتبة العلم التفصيلى وان لم يعلم ذلك فى تلك المرتبة لم يصدر عنه فى المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه ليفيض عنه معقولا ولا محذور فيه اصلا وانت خبير بانه لايخلصهم عن محض الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلى لما فى الاجمال على ان كون المعلول الصادر معلوما فى مرتبة العلم الاجمالى بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئى والارادة والمشية الى ايجاده بخصوصه محل نظر كما سيجى تفصيله (**قوله** فان العلم والقدرة والارادة الى آخره) دليل لقوله وعقل الواجب اى علمه بالمعلول الاول ليس امرا الخ والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبى الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوى الذى هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التى هى صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر وهذا المعنى هو المراد ههنا والاشك فى توقفه على الارادة والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شانه ذلك الترجيح اى ان يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتى بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضرورى كمشية الواجب عند الحكماء اولامر خارج غير ضرورى للفاعل كمشية الواجب عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل فى ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لالمرجح وسيأتى تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل الخ وهو المراد فى قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفى قوله فاذن لايكون صدور الخ والقسم الثالث اعنى مالم يمتنع اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعى لامعنى الامكان الخاص الذاتى والاكان مساويا للمعنى الاعم الجامع للوجوب والامتناع بالغير

(قوله بل بمحض الايجاب) انت تعلم انه مندفع بما قررناه

(قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار) اى يتوقف عليها الصدور بالاختيار لان الكلام فيه لافى نفس الاختيار ففى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ماقيل انه يظهر من كلامه ههنا ان كون الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى سبعة ومناف ايضا لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة

فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذ تعلق

وانما نعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام فى العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم الدور التسلسل فى كل منهما ايضا مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا تحقق هناك ترجيح آخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فى القدر او ينتهى الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار عين القدرة كما سيجئ منه لا امر آخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب اوالا نسب ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والشيعة والتسلسل اللازم التسلسل فى الانتزاعيات المحضة واستحالته ظاهرة المنع فالصواب هنا ان يقتصر على ان العلم بكل شئ مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى فى شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافى الاختيار فلا يجتمعان باعتبار وجود واحد (قوله فان قلت اذا كان صدور الخ) معارضة من طرف الطوسى فى المقدمة المدللة بلزوم الشناعة العظمية اعنى بطلان اللازم عند الحكماء وفى الواقع ومنشأ المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئى حقيقة او حكما وحاصل المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث اى لكل من الحوادث الماضية والآتية وجود ازلى فى علمه تعالى اى فى تحقق علمه الازلى بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث من غير ان يكون لها وجود خارجى او علمى لزم ان يكون العلم بمعنى مبدأ انكشاف الاشياء سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلقا باللاشئ المحض بناء على ان مطلق العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشئ الذى يصح تعلق العلم به منحصر فى الموجود الخارجى والعلمى لان كون المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه باطل عند جمهور الحكماء والمتكلمين وتعلق العلم باللاشئ المحض بديهة اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور وذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متأخرة عنهما متوقفة على وجودهما فتحقق العلم

توهم لا يعبأ به (قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علمه تعالى) اما وجودها فلامتناع تعلق العلم باللاشئ المحض بداهة واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا ينافى كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا

العلم باللاشئ المحض محال بداهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم
بالشئ فى الازل يستلزم تحقق لازمه الذى هو التعلق وتحقق التعلق يستلزم تحقق
العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم فى الازل من غير ان يكون
للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم ولا يجوزه عقل
ولذا قالوا المعدوم المطلق الذى ليس له وجود لا فى الخارج ولا فى الذهن ليس بمعلوم
من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا فى الذهن واما بطلان
اللازم فلان ذلك الوجود الازلى لكل حادث اما وجود خارجى فيلزم قدم
الحوادث واما وجود علمى على الوجه الجزئى حقيقة او حكما لما عرفت من توقف
فعل المختار على التصور الجزئى فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية ممتازة
عما سواها فيلزم تناهى معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان التطبيق
فى صور مجموعها المفصلة المتميزة الاحاد والتناهى اللازم باطل وفاقا بين جمهورى
الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل
بالايجاب المحض عندهم وفى الواقع والالزم قدم الحوادث او تناهى المعلومات والمقدورات
عندهم وفى الواقع والكل باطل فهذه المعارضة معارضة لتلك المقدمة الدالة باعتبار
مذهبى الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملايم لسياق كلامه حيث يشير
فيما بعد ان السؤال الاتى يندفع على اصول المتكلمين لا على اصول الحكماء ولسياق
كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية عند الحكماء ويمكن ان يحمل
السؤال على النقض الاجمالى لدليل الشارح فى الوجه الثامن باستلزامه احد هذين
الفسادين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتصر فى السؤال على الفساد الثانى بناء على ان
الظاهر من كلامه لزوم ان يكون للحوادث وجود علمى ازلى وقد يقال هذا السؤال
بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون الممكنات باعتبار وجودها
العلمى صفة للواجب لم يثبت بل بعد هذان السؤالان مع جوابهما لاثبات ذلك
الا يرى ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على قطع النظر عن كون الصورة
البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة بذاتها او بذات
الواجب كما ينادى عليه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم المحذورات
احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور الغير المتناهيه
ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمى للحوادث يلزم ازلية الصور العلمية ولا محذور
فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور ﴿**قوله** وما يقوله الظاهريون من المتكلمين﴾
النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات فى الخارج وهذا جواب عن المعارضة
بمنع الملازمة مستندا بانه يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى اعم من ان يكون خارجيا
او علميا او خاص بالوجود العلمى لو كان تعلق العلم ازليا كنفس العلم وذلك ممنوع لجواز
ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فان قيل هذا الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم

﴿وايضا﴾

والتعلق حادث لايسمن ولايغنى من جوع العلم لما تعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول

وايضا ظهر ان الظاهر بين انما احتاجوا الى حدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف الذى لا وجود ولا ثبوت له فى الخارج ولا فى الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم الصرف فمع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور ﴿ **قوله** لايسمن ولايغنى من جوع الخ ﴾ رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون التعلق حادثا يستلزم عدم علم الواجب بالحوادث فى الازل اذ لما لم يتعلق العلم بالشئ لايصير ذلك الشئ معلوما واللازم باطل وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا لم يقم برهان على ان الحاصل فى الاذهان انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها واذا استحال الوجود الذهنى العلمى لانفس ماهيات الممكنات فصفة العلم تتعلق فى الازل باشباح الحوادث وامثالها ولا يمكن ان تتعلق بانفسها لكونها معدومات صرفة فى الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها فالعلم بها على وجهين احدهما ان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة لها فى الماهية وثانيهما ان يتعلق بانفسها والممكن فى الازل هو الاول لا الثانى ولا نقض فى عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه الثانى فلا يلزمهم نفى العلم بالحوادث فى الازل مطلقا بل نفى العلم الممتنع فى الازل نعم المعارضة المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الاحاد يجرى فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها كما سبق تفصيله ﴿ **قوله** قلت المخلص ما اشرنا الخ ﴾ جواب عن المعارضة والنقض بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمى ازلى على الوجه الجزئى حقيقة او حكما ولا يلزم منه وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد ليجرى فيها البرهان ويلزم تناهى المعدومات والمقدورات لجواز ان يكون الكل معلوما على الوجه الجزئى حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا تعدد فى هذا الوجود العلمى فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهبى الحكماء والمتكلمين ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالى بالحوادث ان كان بملابسة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بملابسة اللاوجود لزم تعلقه باللاشئ المحض وهو محال كما ذكره السائل انتهى ولم يدر ان السؤال الاتى مع جوابه صريحان فى انه بملابسة الوجود من غير لزوم محذور ﴿ **قوله** وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج الخ ﴾ يعنى ان ذلك العلم الاجمالى البسيط لكونه علما بالفعل بجميع الاشياء كاف فى ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما له تعالى على الوجه

(قوله انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى جميع الاشياء) واللازم منه ليس الا كون الحوادث موجودة فى علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود لواحد هو عين علمه تعالى الحوادث فازلية وجودها فى علمه تعالى هى ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم (قوله وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل) دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضى كون كل واحد منها معلوما بخصوصه فلا بد ان يكون لكل واحد منها من وجود مغاير لوجود ما سواه فكونه معلوما بعلم بسيط لا يسمن ولا يغنى من جوع ووجه

التفاصيل فينافان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا فى علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قدسبق ان الواجب تعالى موجب

الجزئى حقيقة اوحكما ازلا وابدا فى ضمن ذلك العلم الاجمالى فهو لدفع توهم عدم كفايته فى الايجاد ﴿ قوله فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر الخ ﴾ ايراد من طرف الطوسى على الجواب المذكور بابطال سنده المساوى لان تلك الحوادث الغير المتناهية امان تكون معلومة فى الازل بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثانى فيجرى البرهان ويلزم التناهى وحاصل الابطال لايجوز ان يكون الحوادث الغير المتناهية معلومة فى الازل بصورة واحدة اجمالية والا لكان تلك الصورة الاجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات لابالزمان لامتناع القبلية الزمانية فى الازل فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة بالوجود العلمى قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فى الموجودات العلمية المجتمعة فى الوجود المترتبة المتوقفة بعضها على بعض لا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شئ واحد بتعدد الموجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها فى الاذهان المتعددة ففى كلامه مسامحات والمراد ماذكرنا اذ الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها الا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان الوجودات امور انتزاعية لايستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة على ماسبق او للاشارة الى ان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله ان ينتهى الى وجود واجب بمعنى ينتهى الى وجود باعتباره يكون الصورة صادرة عن الذات بالايجاب لابالاختيار وكلاهما اى التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبراهين واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم التناقض اذ مع كونه تعالى مختارا فى كل ماصدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا فى بعضه ولولا قوله وكلاهما محال لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال لتمس الواجب تعالى فاعلا مختارا فى كل ماصدر عنه والا كان مختارا فى هذا الوجود العلمى الاجمالى ايضا وهو باطل مستلزم للدور او التسلسل ﴿ قوله قلت قدسبق الخ ﴾ يعنى يمكن التخلص عن هذا السؤال على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات وبصدورها عن الذات بالايجاب لابالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولك فى دليلها وهو فاعل مختار

الدفع ظاهر ﴿ قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا ﴾ اى فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالى العلمى موجودا فى علمه بوجود آخر ﴿ قوله او ينتهى الى وجود واجب ﴾ اى وجود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلايكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال

(ان)

بالنظر الى صفاته الذاتية وكان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار

ان اريد انه تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فمسلم لكن على هذا لايلزم ان يكون فاعلا مختارا فى تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة ذاتية هى صفة العلم صادرة عن الذات بالايجاب فلا تكون مسبوقة بعلم آخر فلادور ولاتسلسل ولاتناقض فى كونه تعالى موجبا فى الصفات الذاتية ومختارا فيماعداها ولماتوجه ان يقال ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لماتقرر عند المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلايكون وجود الحوادث فى العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها فحينئذ يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان علمه ليس صادرا عنه الخ وحاصله ان المراد من وجود الحوادث فى العلم هو الحوادث الموجودة فى العلم الازلى كحصول الصورة والحوادث الموجودة فى العلم عبارة عن صورها فى العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومغايرة له باعتبار مغايرة المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجبا فى صفة يستلزم كونه تعالى موجبا فى لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو تعالى موجب فى تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم الاول على مبدأ الانكشاف والعلم الثانى ووجود الحوادث فى العلم على نفس الانكشاف ولايخفى انه على هذا لاينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث فى العلم عين الانكشاف بالذات لايوجب كونه تعالى موجبا فى الانكشاف بل الموجب له كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وايضا المفيد فى هذا المقام كونه تعالى موجبا فى الصورة الوحدانية الاجمالية لافى الانكشاف ولافى مبدأ الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدأ الانكشاف غير تلك الصورة من الذات والصفة مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لاعن العلم ولاعن العالمية كما لايخفى لايقال يتوجه على الشارح ماشار اليه الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانانقول انمايتم ماذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار فى كل ماصدر عنه ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختيارى على سبق العلم ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم يتجه عليه ان ماذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذاثبت ان الصور العلمية من الاعيان

فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجى وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه

الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشياخ لا على التحقيق الذى هو مبنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه على ماذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدأ الانكشاف صفة زائدة على الذات لا عين الذات كما ذهب اليه الحكماء فيكون ذلك المبدأ على جوابه هو تلك الصورة الوحدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التى هى من الامور الاعتبارية باتفاق المتكلمين (قوله ولا يخفى عليك الخ) جواب سؤال مقدر نشأ من جوابه اذ لما انجر جوابه الى ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار بالاختيار باعتبار آخر توهم ان يقال فكذا يجرى مثله فى المعلول الاول على الوجه الذى قرره شارح الاشارات فالملازمة المذكورة فى الوجه الثامن ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمى لكل حادث فى ضمن العلم الاجمالى بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب وثانيهما الوجود الخارجى وهو باعتباره صادر بالاختيار وماذكره باعتبار وجود واحد هو الوجود الخارجى ولا يكون الشئ باعتبار الوجود الواحد صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا فى فعل واحد وهو تناقض صريح فيثبت الملازمة الممنوعة القائلة بانه كلما كان المعلول الاول وعلم الواجب تعالى به شيئا واحدا فى الوجود الخارجى يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى بالاختيار (وقوله والقول بان هذا الوجود الخارجى الى آخره) منع لعدم جريان مثله فى المعلول الاول مستندا بان ذلك الموجود الخارجى له اعتباران متغايران احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ لانكشافه على مجرد آخر وثانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثانى بالاختيار وقوله تعسف لا ترتضيه

(قوله ليس له عنده وجودان الخ) بل له وجود احدهما عين وجود الواجب الوجود ولا صدور فيه لا بالاختيار ولا بالايجاب والاخر خارجى وصدوره فيه عنه بالاختيار مسبوقا بالعلم وارادة هذا

بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى واعلم ان ماذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير

الفطرة الى آخره ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران المذكوران باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف اى خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات فليس مراده اتحاد الاعتبارين عين الآخر كما توهم واورد عليه ما اورد من منع العينية بل مراده نفى ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين وان تسامح فى عباراته لانه مقتضى سوق كلامه ثم يرد عليه ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا (**قوله** لكونه جوهرا مجردا الى آخره) اى لكون المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع عن حضوره بذاته عند مجرد آخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اى عن مجرد موجود او عن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء (**قوله** واعلم ان ماذكرناه) اى فى الجواب عن السؤال الثانى من كون الصورة الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على سياق مذهب المتكلمين وانما لم يقل على مذهبهم لما اشرنا من ان الصور العلمية ليست صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لا لما قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالى والمعلومات موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام لما حكم استحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ الى القول بالوجود الذهنى وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمى وهى الصور العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق كما ذكره بعض المحققين وكيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة القائمة به وقد قالوا ان حال العاقل مع الصورة العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها فى ان هناك ثلاثة اشياء لا محالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل والصورة والنزاع فى ان العلم اى الثلثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة الكيف ومن ذهب الى الثانى قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم موصوف بالمطابقة واللا مطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال ولا التعلق وجعل الوصف فى قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من هى له بمعنى مطابق الصورة بعيد ففى جعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة عن الصورة العلمية مراعاة على هذا المذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم الواجب بغير ذاته تعالى حصوليا فمما لا بأس به

(قوله ان ماذكرناه الخ) وهو كون الممكنات موجودة فى علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها

ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه

ثم ان مراده على سياق مذهب المتكلمين فى مجرد كون الصفات زائدة على الذات لاعينها فلا يرد ان الاجمال ليس على سياق مذهبهم على ان القاضى من المتكلمين جوز العلم الاجمالى له تعالى فيكون على سياق مذهبهم فى الجملة وكذا الكلام فى اثباته على الوجود الذهنى (قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا) بالفعل (والمعلوم متعددا) بالقوة اذ التعدد بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد آخر بالتفصيل فامان يكون جميعا مفصلة فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين اما تناهى المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها بالاجمال ولما بطل الاول تعين الثانى وهذا هو مراد الشارح المحقق (قوله وهو علم بالفعل الى آخره) جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال فبابطال سند الشارح فى الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالى بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا واما الجواب فبأن يقال لا نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر فى الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولى لا يحصل الا عند حصول صورة المعلوم فى المدركة او فى آلاتها قسموه الى قسمين اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير متميزة الاجزاء التى هى صورها المخصوصة بها كما فى الحالة المتوسطة بين الحالتين اللتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل ففصلها للسائل فانه قبل السؤل عالم بها بالقوة المحضة لعدم حصول صورتها فى المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل وعند السؤال وقبل التفصيل تحصل صورتها دفعة وهى المرتبة المتوسطة بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة الينا فعل من وجه وقوة من وجه آخر واما التفصيلى فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورته المخصوصة به المميزة له عما عداه وانكر الامام الرازى العلم الاجمالى رأسا بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون التفصيلى حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية لها فى الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة

(قوله ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا) وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء منحلة ومنفصلة اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها (قوله وهو علم بالفعل بجميع المعلومات) ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند المدرك فى ضمن صورة الكل المتألفة من

بعض المتأخرين من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح

صورة على حدة ومعنى للعلم التفصيلى الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة متعاقبة مرتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروا من الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورتين تارة دفعه وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا واحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن المرتبة الاولى ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد فى الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيل الاولى فالحالة الاولى شبيه بالعلم الاجمالى والثانية بالتفصيلى فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها واجابوا عن الثانى بان المركب اذا علم بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واختيار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى ذكروا كذا فى شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد حاصل الجواب عن الثانى على ما فى شرح المقاصد ان الحاصل فى الاجمالى صورة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل اجزاء وفى التفصيلى صور متعددة يطابق كل واحدة منها واحدا

صورها (قوله من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا) مثلوا العلم الاجمالى بعلم من علم مسئلة ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب الذى هو تلك المسئلة فى ذهنه دفعة واحدة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن لما بالقوة المحضة من كل وجه بل هى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها انتهى (قوله فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك الخ) اى لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التى فى ضمن المسئلة علم بالقوة وليس الحال فى الممثل له وهو العلم الاجمالى كذلك بل هو العلم بالفعل وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض منه توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة فى الجملة ولا يجب فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الوهم الى ان العلم

المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال مطابق للممثل له فى الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم

وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات الموجودة فى علم الله تعالى اهى قائمة بانفسها

من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعدما اثبتوا قسم الاجمالى اختلفوا فى انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف فى المواقف والحق انه ان اشترط فى العلم الاجمالى الجهل بالتفصيلى امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع اقول فمراد الشارح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بان كلما كان العلم الاجمالى فينا مرتبة متوسطة بين صرافتى الفعل والقوة اى علما بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر يلزم ان يكون فى الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فينا مرتبة متوسطة كذلك كما يدل عليه ما ذكروه فى بيان المجيب عن المسئلة حيث سلبوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة الينا فى ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف فى المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من القياسات الخفية الاجمالية فى البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس مجانسا لعلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالى فهو مرتبة متوسطة بين الصرافتين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح والتقريب الى الافهام فمن اورد على الشارح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه آخر فهو مع عدم ملايمة لقوله لا بالقوة لا يناسب فى مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم انكشاف المعلومات فى الازل انكشافا تاما بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح الجديد للتجريد فان كلامه فى العلم الاجمالى الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به فى كتب الحكماء ايضا ولا يلزم عنه القول بان كل علم اجمالى كذلك ﴿ **قوله** واما على مذهب الحكماء الى آخره ﴾ جواب سؤال مقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الى آخره فانه لما دل على ان جواب السؤال الثانى جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثامن والسابع من الوجوه التى اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم توجه ان يقال هل يجرى مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجى صادر بالاختيار والآخر علمى صادر بالايجاب لا بالاختيار ليلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك الجواب

فاـد (قوله وقد حقق ذلك) اى وقد حقق كون العلم الاجمالى علما بالفعل فى الكتب العقلية فلا يعبأ لما يتبادر الى الوهم من كونه علما بالقوة القريبة من العقل او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئى يذكر لاثبات القاعدة (قوله اهى قائمة بانفسها

اوبذاته تعالى كما هو مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا تجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب المتكلمين يأتى الترديد المذكور فان الممكنات

مخالفا لما قرره الطوسى فدفعه بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثانى وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور آخر على مذهبهم بان يقال لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمى بذاته تعالى فقوله اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر الثانى والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات زائدا على الذات لا عين الذات وهو باطل على مذهبهم (**قوله** ولم يتعرض لجوابه الى آخره) قال بعض المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثانى فى رسالة له فى علمه تعالى وهو الظاهر من عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهى مثال الامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم القديم والحادث وعلم البارى تعالى فعلم قديم مقدم على المعلول الخارجى فصور المعلولات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده فى موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ولزم ان لا يكون عالما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدى الى تكثر ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية اذا لم لا يكون الا صورة لم يبق من الاحتمالات الا ان يكون فى صنع الربوبية انتهى وجزم فى الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود للاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض ماذكرنا قبل من المحال اى لزوم الدور او التسلسل فبقى ان تجتهد جهدك فى التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان يتكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبى عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير فى علمه تعالى فظاهر عبارة الاشارات انه صورة مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد فى الشفاء وهم وكذا ما قاله المحقق الدوانى فى شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه صور قائمة بذاته لكن صرح فى الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى اقول فعلى هذا مذهب الشيخ فى علمه تعالى بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ماذكره الشارح من جوابه الجارى على مذهب المتكلمين فانهم (قوله فان قلت على ماذكرته من سياق الى

اوبذاته تعالى) اى اوهى قائمة بحسب وجودها فى علمه تعالى بنفسها اوبذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علمه تعالى الذى هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب

الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة بانفسها او بذاته تعالى ﴿ قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهى فى هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين

آخره ﴾ لايخفى انه بعد ماسبق منه عن ان الممكنات باعتبار الوجود العلمى عبارة عن الصورة وهى لكونها علما من الصفات الذاتية لا يأتى الترديد المذكور بل يكون ماذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثانى اعنى ان يكون قائمة بذاته تعالى فالترديد المذكور قبيح الا ان يقال تغافل عن ذلك لذكر جواب آخر بما ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية على ما فى بعض النسخ كما ستعرف وما توهمه بعضهم هنا من ان احتمال قيام الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو باعتبار الوجود الخارجى لا باعتبار الوجود العلمى كما يدل عليه تعريفهما ولذا لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمى ﴿ قوله قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات الى آخره ﴾ لما عرفت من ان التحقيق ان توجد الماهيات بانفسها فى الاذهان لا بامثالها واشباحها وان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التى هى صفة ذات اضافة كما عرفت فلا بأس على اصولهم التى هى عدم كون الصفات عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة فى قيام الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى الصور العلمية حال كونها متحدة فى ذلك الوجود العلمى وان كان بأس فى قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان تلك الصورة المتعددة غير متناهية فلا تكون ممكنة الوجود فضلا عن قيامها بذاته تعالى فالقيام ههنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصورة العلمية المتحدة فى الوجو اعنى الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن العلم بمعنى مبدأ انكشاف جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لا باعتبار كونها معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيكفى كونها ناعتة فى الجملة ولا يجب كونها ناعتة بكل اعتبار فسقط الاوهام ﴿ قوله وهى فى هذا الوجود متحدة الى آخره ﴾ قد عرفت ان نفى البأس يتوقف عليه ولك ان تقول من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية ﴿ قوله ويمكن ان يذهب الى آخره ﴾ كان الجواب الاول باختيار الشق الثانى من الترديد ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع بطلانه يعنى ويمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها فى هذا الوجود العلمى الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية صادرة

(قوله الى الاحتمال الذى ابداه بعض الخ) وهو الفاضل القوشجى فى شرح التجريد حيث قال حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان به وكذا الحصول فى الزمان لا يوجب اتصافه بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال ماحاصله ان مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن كلى وجوهر ومعلوم والعلم القائم بالذهن المتعلق به جزئى وعرض وصفة له

(قوله وهى فى هذا الوجود متحدة) فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية

(قوله فلاقدح فيه الخ) نعم لو امكن هذا الحصول بدون القيام وبدون الوجود فى الخارج والحق ان الحصول الذى يستلزم الحضور عند المدرك مع كونه مغايرا له فى الوجود بدون القيام به او الوجود فى الخارج بنفسه او فى شئ آخر محال بذاته ولا نم ان حصول الشئ فى الذهن من قبيل حصول الشئ فى المكان والزمان والحكماء لايقولون بذلك والا لما امكن لهم

من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقدحنا فى هذا على ماذكرناه فى بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولادليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلاقدح فيه

عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية الموجودة فى علمه تعالى لئلا يلزم التعلق فى الازل باللاشئ المحض فلا يرد ماقيل ان تلك الصور القائمة بانفسها غير متناهية فيجرى فيها برهان التطبيق ويلزم تناهى المعلومات لان مدار جريانه على تمايز الآحاد سواء كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها فى علمه تعالى ولا ماقيل ان الممكنات الحاصلة فى علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هى المعلومات فقط فيرد عليه مثل مامر من ان هذا الوجود العلمى صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور والتسلسل او التناقض والمراد من بعض المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود الذهنى بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية فى الذهن لكان الذهن اسود وابيض اوزوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله فى المكان والزمان لايوجب اتصافهما بالشئ الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لابصورها واشباحها فى الذهن وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا مثلا انما يصح على مذهب الشيخ لاعلى مذهب التحقيق انتهى مالا (قوله وقدحنا فيه) بقوله ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل لا كما فى الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل فى الذهن به فلايصلح ماذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا فالواجب هناك ان يقول وقدحنا فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة انه باطل فى نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال وقد قدحت فيه فاجاب بان قدحنا فيه هناك بطريق المنع والمنع لايفيد بطلان الممنوع فى الواقع ونحن هنا فى مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم لو كان قدحنا هناك بطريق الاستدلال او كنا هنا فى مقام الاستدلال لم يمكن الذهاب اليه ههنا كما لايخفى (قوله ولادليل له عليه)

قوله من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه) قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول الشئ فى الذهن لايوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لايوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لايوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشئ بالشئ هو قيامه به لاحصوله فيه ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لابصورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وجزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو موجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهى وحاصل القدح الذى اورده الشارح فى حاشيته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلابد من بيانه بالدليل (قوله وقدحنا فيه) على ماذكرناه دفع لما يقال

الاستدلال على بساطة النفس بساطة الحاصل فيها (قوله ولا يمكن حمل المثل الخ) المثل الافلاطونية فى مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها او فى باب تفصيل العوالم فان المثال المتوسط بين عالمى الغيب والشهادة وفى مبحث اثبات النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفى مبحث الماهية الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد ولعل مراده وجود الماهية المجردة عن عوارضها المادية وقال الشيخ ابو نصر الفارابى فى كتاب الجمع حيث بين رأى الحكمين انه لا خلاف بينهما الا فى اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل تلك الصور هى التى يسميها افلاطون بالمثل انتهى كلامه ونقل عنه انه قال ان للعالم مبدعا محدثا ازليا لم يزل ولا يزال كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا ظلل الامثال عند البارى تعالى ومراده مثل فى مبحث الصور النوعية ان لكل نوع من الاجسام عقلا مجردا عن المادة فائما بذاته يدبر امره ويفيض عليه كالاته وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى انه اصله او بمعنى انه لامقدار له ولا بعد ولا جهة او بمعنى ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها ولا تظنن ان الحكماء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شئ ليس متعلقا بالمادة ويكون فى المادة ثم يكون شئ واحد بعينه فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى على ماذكره صاحب الاشراق الحكمى السهروردى (قائمة)

وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك

بين الحصول فى الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك اى لادليل يعتد به فلا يرد ان فى كلام البعض اشارة الى دليل بان يقال لو لم يكن الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى وعليه يبتنى قوله قد ذكره بطريق الدعوى (قوله وانت خبير الى آخره) قد اشرنا الى طريق الاجراء بان تكون الذات الذى هو عين العلم بمعنى مبدأ انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الوحدانية الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة فى علمه تعالى الغير القائمة بذاته تعالى فلا محذور فيه فحينئذ يجرى جواب السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء وينذفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وحينئذ يكون الممكنات الخ وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اى لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا فى نفسه (قوله ولا يمكن حمل الخ) جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اى بما ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز وذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل الافلاطونية اذ يمكن حملها على مثل الافلاطونية فاجاب بانه لا يمكن حملها على ذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج

من ان الذهاب الى هذا الاحتمال انما يتيسر لو لم يكن هذا الاحتمال مقدوحا فيه وليس كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه لا يقدح فى امكان الذهاب اليه (قوله ولا تكون قائمة به) فلا يلزم ان يكون له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شئ (قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك) اى على الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اى على صورها الحاصلة فى علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء بوجود الممكنات فى علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل الافلاطونية مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة فى مشعر من المشاعر وهذه صور غير موجودة فى الخارج حاصلة فى علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها

والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها فى الخارج كما لايخفى

قائمة بانفسها غير حاصلة من المشاعر اى موجودة بالوجود الخارجى لابالوجود العلمى وماذكرنا صور موجودة بالوجود العلمى وان كانت قائمة بانفسها فلاباس فى تجويز احدهما دون الاخرى ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمى وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى اوردوه فى ابطال المثل الافلاطونية جار فى بطلان تلك الصور ايضا فلايجوز شئ منهما عند الفريقين فاجاب عنه بقوله والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها اى بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها فى الخارج لا اذا قيل بوجودها فى العلم ولايخفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى المثل الافلاطونية والملائم له مافى بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل الافلاطونية باثبات الامكان لابسابه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها للمثل الافلاطونية وجوابا عن ذلك السؤال المقدر بان ابطالهم بزعم كونها موجودات خارجية لامطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى وان قصد ابطالها ايضا الدليل الذى ذكروه فى نفى المثل الافلاطونية فنقول انما يجرى فى بطلانها على تقدير كونها موجودة فى الخارج لا على تقدير كونها موجودة بالوجود العلمى ايضا ويؤيد النسخة الاولى مااشتهر من ان المتألهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من الاعيان الموجودات ❀ احدها عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا من الاجسام والجسمانيات المشهودة وبينهما عالمان آخران احدهما قريب من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية من هذا العالم لكونها مجردات ❀ وثانيهما قريب من عالم الشهادة بما يشاهد فى النوم واليقظة فى المرايا وسائر الاجسام الصيقلة وهو عالم المثال كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ماذكره شارح المقاصد فى بحث الماهية من انه قال الفارابى فى كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو ان المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية فى علم الله تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير اصلا بقى هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين بل متحدين فى التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل الذى ذكروه فى نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث قال فى الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شئ وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لاشئ وقد تؤخذ لابشرط شئ من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية المطلقة ولابشرط شئ ولاشك فى وجود قسم

(قوله والدليل الذى ذكر فى نفيها الخ) ولايخفى عليك ان الصور العلمية سواء كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن وسواء كانت قائمة بانفسها او بذاته تعالى عنه لامحالة ممكنة الوجود مسبوقة الصدور بالعلم فعلمه بها اما بصور اخرى فيلزم التسلسل المستحيل او بذاته فليستغن به عن اثبات الصور القائمة بذاته تعالى او مابانفسها هذا

(قوله والدليل الذى ذكر فى نفيها الخ) اشارة الى دفع مايتوهم ان الممكنات الموجودة فى علمه كقائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذى ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجرى فى ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذى ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جريانها فيها انما يتأتى اذا قيل لوجود صورها فى علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا ظليا فلا

على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه الممكنات منطو فى علمه بذاته

الاول خارجا وذهنا ولا فى عدم وجود القسم الثانى اعنى الماهية المجردة خارجا واختلف فى وجودها فى الذهن فقال بعضهم يمتنع وجودها فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسى الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية موجودة فى الذهن لا بمعنى انها المجردة عنها فى الواقع كيف ووجودها فى الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح الجديد والشارح المحقق هناك ان المراد من وجودها فى الذهن ان يكون لها وجود فى العلم سواء كان ذلك العلم مطابقا اوغير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هى بعينها الماهيات المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها فى العلم دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجيه الاستدلال واطلاق الشيخ مبنى على عدم تجويز ما ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز ان يكون موجودة فى علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة فى الاذهان السافلة التى لا محذور فى عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة المأخوذة فى تعريف العلم بالشئ فى الواقع اعم من الصورة المطابقة لذى الصورة وغير المطابقة والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات علما مطابقا للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة فى علمه تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة تحل الى جميع المعلومات جزئيات كانت وكليات ماهيات مطلقة او مخلوطة او مجردة فليتأمل فى هذه المقام (قوله وهذا اقرب الخ) اى توجيه كلام الحكماء بما ابداه بعض المتأخرين اقرب مما قيل فى التوجيه ان علمه تعالى الخ وبيان ذلك ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هى ذوات العقول المرتبة والصورة القائمة بها اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالى محال لان العلم ولو اجمالا لكونه موجبا للاضافة بين العالم والمعلوم يقتضى عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة العلم التفصيلى الذى اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظاهر ولا صورة والا لكانت قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود فى تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد ابيتم عن ذلك اجابوا عن ذلك الايراد ان ذاته تعالى يقوم مقام المعلومات فى ذلك العلم الاجمالى فعلمه

(قوله وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى الخ) اى ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات لكونها موجودة فى علمه تعالى الذى هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه تعالى بها منطو فى علمه تعالى بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالى بها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته اجمالا

لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها

تعالى بذاته منطو على علمه بجميع الممكنات اجمالا فرده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتأخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة فى علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم امتناع العلم الاجمالى ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون المعلول الاول هو تلك الصورة الى العقول وغيرها لا العقل الاول وهو مخالف لمذهبهم لو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا واعلم ان ايراد ماقيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب آخر عن سؤاله الثانى السابق على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير الخ وحاصل ذلك الجواب انا لا نسلم ان ذلك العلم الاجمالى صادر عن الواجب ليلزم الدور او التسلسل او التناقض على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالى البسيط عين الذات وهو كاف فى صدور جميع الممكنات بالاختيار لما قيل من حديث الانطواء فلا محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه البعض لدفع السؤال الثانى من السؤالين على مذهب الحكماء اقرب من ايراد ماقيل هنا لدفعه وعلى التقديرين فحمل مراده على كون ماقيل باطلا خارجا عن طور العقل مبنى على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ماقيل ابعد عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد فى برودته من الصيف فى حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر وحينئذ يكون قوله ولا يخفى بعده بمعنى بعده عن الحق واما اذا حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب ماقيل فى الجملة والبعد على العبد من القبول بحسب الظاهر ففى كلامه دلالة على توجيه ماقيل بما قيل مرادهم من الانطواء كانطواء النواة على الشجر النابت منها والنطفة على الانسان وهو موافق لما ذهب اليه الصوفية المرضى عنده واشار اليه فى كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤنه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى آخر ماقال مما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر ففى قوله اذ المعقول رعاية لكلا الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر (**قوله** لان ذاته على ماهو عليه) فى حد ذاته (من الصفات) الانتزاعية التى هى عين الذات (معلومة له تعالى) يعنى انه تعالى يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ للممكنات (ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها) قد سبق ان ليس المراد

فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علما بذاتنا على ماهى عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلوم من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة و يخل الى المعلول

من المبدئية هذه النسبة المتأخرة عن الطرفين كما توهمه من قال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدئية بل الامر بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول هنا اعنى المبدئية لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدئية تصورا وتصديقا بل المراد خصوصية ذات العلة مع كل معلول فى الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته بكل اعتبار يستلزم تصورات جميع المعلولات من الجواهر واحوالها ومنشأ الاستلزام تصور ذاته من حيث الخصوصيات لا من حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان لم يكن كاسباله فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو وقعا فى العلم الحصولى التفصيلى كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة ذاتية او اعتبارية فى ذاته وصفاته ﴿قوله كما انا نعلم ذاتنا﴾ اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضورى المتعلق بذاتها حيا اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا فعالا كما يأتى عالما قادرا والا اى لو لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها بذاتها على ماهى من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال تلخيص مراده ان علم النفس بذاتها الحضورى الاجمالى الذى هو حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض صفاتها والا لم يكن عالمة بشئ من الصفات فى تلك الحالة الاجمالية واللازم باطل ضرورة انها عالمة بكون ذاتها حيا عالما قادرا فى جميع الاحوال وان لم تكن عالمة ببعض ماهى عليه من كونها جوهرا او عرضا او غيرهما فتندفع معه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم آخر مستقل لا فى ضمن علمها بذاتها ﴿قوله وذلك﴾ اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته اى من غير ان يحصل شئ من ذات المعلول وصورته العلمية فى ذات العلة ﴿مع ان المعلول مباين للعلة﴾ اى ليس عينها ولا جزءها ولا صفة حالة فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان لان المعقول من العلم الاجمالى منحصر فى ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل دفعة و يخل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

﴿وذلك﴾

بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما نحل اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الاخر ولايخفى

وذلك الانحلال ممكن فيماكان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليااى صورةواحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كماصورنالا فيما كان علماحضوريابذات العلة وذوات المعلولات والالزم انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا واذالم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولابانحلال ذات العلة الى ذواتهافلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمضاف الاخر اى المعلول وذلك باطل قطعاو حاصل الايراد ان ماقيل باطل اذلو كان علم الواجب بذاته علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته تعالى يلزم احد الامرين اما انحلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الاخر والكل باطل ولما بطل ماقيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله نقض الدليل ماقيل بانه مستلزم لاحد هذين الفسادين كما لايخفى ولم يتعرض باحتمال انحلال صفة غير الصورة الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين الى آخره شامل له اذ على هذا لايكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك الصفة وهو خلاف ماصرح فيما قبل وايضا لاصفة زائدة عندهم وبهذا البيان ظهر اندفاع ماوردعلى قوله وليست المعلولات مماينحل اليها العلة من انه ليس الكلام فى العلة والمعلول بل فى العلم بها وظهر فساد الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلولات مماينحل اليها العلم بالعلة اذلاتسامح فى كلامه والاكان ذلك القول ممنوعا اذلا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء فلايتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الابان يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات وان كان واحدا فى الواقع الاان العقل ينتزع هناك اعتبارات مختلفة بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلاتدافع بينهما (**قوله** باحد المتضايفين المشهورين) ان كان التقابل بين الصفتين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض والعلم والجهل يسمى حقيقيا وان كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة

(قوله فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين الخ يعنى لاعلاقة تصلح ان تجعل مصححة وموجبة لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذى بينهما وكونه موجبا لذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية اولايكون علما بالمضايف الاخر وهو

بعده فان قلت العلم العلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد

والمعلول وكالاسود والابيض والعالم والجاهل يسمى مشهوريا (**قوله** فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم الى آخره) اعلم انه لما كان ذكر ما قبل جوابا عن السؤال الثانى بمنع صور العلم الاجمالى السابق على الاختيار مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالى عين الذات بناء على ما قيل من حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند بابطال ما قيل ومتضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما انحلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات وان يكون العلم باحد المتضائفين عين العلم بالمتضايف الاخر على ما اشرنا اورد ههنا تحرير المراد معارضة لدليل ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمنى اما المعارضة فبان يقال لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسى حيث جعل علم الواجب بذاته علة العلم بالمعلوم الاول واشار اليه حيث جعلوا ذلك العلم الاجمالى اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدأ خلاقا لها وهو المراد هنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه بجميع الممكنات فلا كلام فى صحة ما قيل ولا فى صحة السند المبنى عليه واما الجواب عن النقض الضمنى فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول من العلم الاجمالى وشموله للعلم السبب مقطوع به عند السائل فربما يجعله دليلا معارضا لدليل الشارح فى ابطال ما قيل وربما يجعله سند المنع دليله اذ السند قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة والمعلوم من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالآخر لعلاقة اللزوم بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقة اللزوم كذلك كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن (**قوله** قلت لو سلم انه كذلك الخ) جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سند الجواب عن النقض الضمنى اما الجواب عن المعارضة فبأن يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل يكون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب سببا للعلم بالممكنات وهو ظاهر وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على

بعيد كما لا يخفى (قوله لو سلم انه كذلك) اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمتباين الآخر

ان تحقق علم الواجب بحيث لا يقتضى الى كثرة فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام

الاول فلأن المراد بالعلة هنا العلة الخارجية ولا يجب ان يكون علة فى الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعلومين ألا يرى انا كثيرا ما نرى النار ليلا ولا يخطر ببالنا معلولها الذى هو الدخان فلا يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثانى فلأن العلية والمعلولية متضايفان لا يعقلان الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر والسبب بحيث ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يجز اخذ احد المتضايفين فى تعريف الاخر اذ العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما على العلم بالمعرف كالمدلل ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول فى الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلول لها سواء كان معلولها بالذات او بالواسطة اى بواسطة شرط او شروط ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة القائلة بأنه كما كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلومات يلزم ان يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك ممنوع لان سبب العلم بالشئ لا يجب ان يكون علما بذلك الشئ كما ان سبب الجسم لا يجب ان يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا لنفسه بل للمعلوم التفصيلية بالممكنات وهو الذى اشاروا اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها ايضا وممنوع فضلا عن كونه علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس مراده انا لا نسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذى هو العلوم التفصيلية اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منعا لمقدمة غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفى قوله والمطلوب ذلك لانا نريد الى آخره اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولى بالممكنات بقيام الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات التى هى تلك الصور العلمية وهو مخالف لمذهبكم ولا بقيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقة كانت او اعتبارية وهى تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايضا والحاصل ان العلم السبب ان كان عين العلم الاجمالى بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجمالى صورة قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد الى آخره وغاية توجيهه انا نريد فى مدعانا هنا ان تحقق علم الواجب بالممكنات من غير محذور عندكم ولا يسعكم خلافه فيكون ما منعناه مقدمة ملتزمة عندكم واما ابطال سند الجواب عن النقض الضمنى فما اشار اليه بقوله لانا نريد ان تحقق علم الى آخره وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين العلم الاجمالى بالممكنات فاما ان يكون ذلك العلم الاجمالى علما حضوريا بان يكون عين الممكنات فى الوجود الخارجى فيلزم احد الفسادين او حصوليا فيلزم كثرة الصفات (**قوله** وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام) اى لا يحصل بمجرد كونه سببا

(قوله وذلك لا يحل بمجرد الاستلزام) لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة

واعلم انه ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته ومابينوا كيفية الانطواء الابان قالواان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته على ماهى عليه منطو على علمه بالممكنات اذمن جملة احوال ذاته كونه مبدألها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا ممالايقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور واحد المتباينين لاينطوى فى حضور الاخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية وغيرها ولوصح ماذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغاير اللممكنات وهو يعلم ذاته بجميع احواله

مستلزم للعلم بالممكنات بل لابد من ان يكون عينه حتى تم حديث الانطواء لان الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشئ كما يستلزم نفسه لامتناع انفكاك الشئ عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لايتم حديث الانطواء فما قيل بل الاستلزام يقتضى التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لايتم بمجرد الاستلزام الاعم فما ظنك بما سلمنا من استلزام السبب واما ماقيل ههنا لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة فمثله كمثل من يحمل الاشربة ولايدرى بيت العرس (**قوله** واعلم انهم ذكروا الى آخره) تكرار لما سبق لفائدة دفع توقع توهم ان يكون لهم دليل آخر صحيح على حديث الانطواء (**قوله** ولوصح ماذكروه الى آخره) زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم باجراء خلاصته فينا بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التى يتوقف العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولامدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق النسبة ومن جملتها المغايرة فيجرى خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ان ذاته مغايرة لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم العلم بالمغاير الاخر فلوصح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لابالقوة بعنوان المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف فينا ولايخفى مافيه لان علمنا بغيرنا حصولى وكلامهم فى العلم الحضورى فالوجه انه نقض اجمالى بان مدار الاستدلال على اعتبار مطلق النسبة ولامدخل لخصوصية العلية فلوصح ماذكرتم لزم كفاية ذلك مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولايخفى ان هذا النقض ليس بشئ اذلهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل فى الاستدلال اذليس حضور احد المتغايرين اللذين لاعلية بينهما كحضور المنفعل عند فاعله وان يقولوا ليس المراد من المبدئية والعلية هذه النسبة التى يتأخر العلم بها عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا عين الذات لاصفة زائدة فالعلم بالذات يفيض بسببه الاشياء عن الذات وتحصل النسب بعد فيضانها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك الاشياء فى مرتبة العلم التفصيلى فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة فى مرتبة العلم الاجمالى وستعرف تحقيق مرادهم

(قوله وعلمه بذاته على ما هى عليه) اى على الاحوال التى ذاته على تلك الاحوال فى الواقع (قوله لكفى ان يقال من جملة الخ) اى لكفى ذلك من غير حاجة الى كون ذاته علة لهـا

فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ماسواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم في العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد

(قوله ثم انهم ذكروا الى آخره) عطف على قوله ولو صح ماذكروه الى آخره اى ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقصان آخران باستلزام خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء بذاته او بغيره حضورى هو عين الموجود الخارجى في العلم بالاعيان وعين الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين الى آخره بان يقال ذلك الدليل بمعونة المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب لاالاول فقط كما وهم والكل باطل وثانيهما مع ذلك القول بان يقال ذلك الدليل مستلزم لانطواء احد المتباينين في الاخر مع ان احدهما ليس عين الاخر ولاجزءه ولاصفة وذلك باطل ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض غير النقض السابق بلزوم انحلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالاخر فان انحلال ذوات الممكنات باطل ولو جاز الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثانى فقط لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسى من ان مرادهم من العلم الحضورى منحصر في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة في وجوه ابحاثه ويندفع الثانى ايضا بما اسلفنا من ان للعلم عندهم اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والانكشاف فعند القائلين بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند مجرد يكون علم الواجب بذاته عين ذاته بكل من المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثانى وهو ما اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضورى والحصولى هو المعنى الاول لاالثانى لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال الاختيارية موقوفة على التصور الجزئى ولو بوجه كلى منحصر في فرد على انها موقوفة على كونها معلومة بالمعنى الاول اعنى الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالى معلومة بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد الذى ذكرناها او علما حصوليا فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لاموجود في مرتبة العلم الاجمالى سوى ذاته تعالى اولا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول كما سيشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول الاول وبهذا ظهر اختلال ماذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه «بدانستن» بل في العلم بمعنى «دانش» وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء تميز بعضها عن بعض وهو قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا

ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينهما هى الصورة العلمية
ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية

قائما بذاته وقد يكون امرا قائما به فيكون العالم فى ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما كان ذاته تعالى نورالانوار كان ذاته بذاته فى اجلى مراتب الظهور لذاته ولا يكون الغيبة والخفاء فى ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعلما من غير تكثر واثنينية اصلا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته اى الجهة التى تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه فى علم المصدرية من غير تعدد وتكثر الاعتبار والا لم يكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه تعالى الذى هو عين ذاته وهو نورالانوار يظهر به ويتجلى كل ماهو فى سلسلة المبدئية كليا كان اوجزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وهذا معنى ماوقع فى عبارة الشيخين انه منطوعلى العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالاسبات والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلى المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية على الترتيب الذى يقتضيه العناية الازلية اى كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضورى بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثانى سببا لوجوده وهكذا الحال فى الموجودات الواقعة فى سلسلة المبدئية فكان وجود تلك المعلولات مع مايشتمل من الصفات والاعتبارات فى مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم تجدد فى تلك المرتبة الا الاضافات وتجدد الاضافات لايحل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة المبدئية ولا شك فى اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلى اربع ❀ الاولى مايعبر عنه فى الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكلى وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ماهو مكمون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقى المراتب ❀ والثانية مايعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكلى وعند الحكماء بالنفوس الزاكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ماينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى المرتبتين فوقها ❀ والثالثة كتاب

(المحو)

منطوية على صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ماذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب

المحو والاثبات وهى القوى الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى المنطبعة فى الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع مافيها حاضرة عنده تعالى ❀ والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فى مرتبة الايجاد فهى علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا مافى المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا (قوله فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى آخره) يعنى اذا بطل ماقيل من حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية ولا ما ابدأه بعض المتأخرين فلا مخلص لهم عن السؤال الثانى على سياق مذهب الحكماء سوى ان يلتجئوا الى ماقدمناه من كون اعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجى علوما حضورية باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومات باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لايجتمعان باعتبار وجود واحد فلابد مما ذكرناه فى جواب ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهى المعلومات والمقدورات اوبطلان البرهان المعتمد عند الكل العمدة فى اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم باللاشئ المحض اوحدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح فى العلم من انه صورة لااضافة اوانفعال واما ماابداه بعض المتأخرين فهو مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور ❀ الاول ان الالتجأ الى ماتقدم لايكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم فى العلم الاجمالى ❀ الثانى لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لاعن لزوم حدوث علم الواجب فى النقض الاول مع انه يلزوم احدهما ولاعن النقض الثانى بلزوم انطواء احد المتباينين على الآخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثانى فقط كما عرفت ❀ الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيما التجأوا بالايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ماقيل مايتعلق بهما ❀ الرابع ان تخليص ماقيل ينافى غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لابد من الالتجاء الى ماذكرنا من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثانى كما انه لابد من الالتجاء اليه فى الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقولنا فان قلت الى آخره فى الموضعين كما اشرنا ثم بتوفيق الله تعالى نقول لهم

لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبه اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه

مخاص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ماذهب اليه اهل الشبح من ان ليس العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن بل بحصول شبحه و مثاله المخالف له فى الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسببا لانكشاف ذلك الشئ على النفس مع تباينهما فى الواقع الا يرى ان الصورة المرتسمة فى المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرئى على الناظر فيها الرابطة خاصة بينهما مع تباينهما فى الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ماهو التحقيق من ان العلم بالشئ بحصول نفسه فى الذهن اى المدرك او آلاته لا بحصول مثاله فيه فى علم جميع المخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بأن يكون بين ذاته تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدئية بسببها يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما فى الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذى المثال بالذات والتغاير بالاعتبار عند اهل الشبح ولما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها العلمية فى ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الآخر ولا قيام صور المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه فى علم الواجب الغير المجانس لعلم المخلوقات ممنوع وحينئذ يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر فى علمه تعالى لاتحادهما بالذات وان لم يكن فى علم المخلوق وهو العلم الاجمالى الشامل للكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر فعلى هذا لا حاجة الى التزام قيام الصورة بذاته تعالى مخالفا لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها فى العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسى بل انما قيامها بهم لاجل علومهم ولا غبار فى حديث الانطواء النواة على الشجرة ولا فى الجواب المبنى عليه فانه تعالى موجب فى العلم الاجمالى المتضمن لعلم كل معلول ويكون ذاته تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختارا فى تفصيل علمه الاجمالى بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما نقلنا عن رسالته

(على)

وفيه ماأشرنا اليه سابقا هذامارأينا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام ❀ وسيأتي عليها في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى للتمام ❀ فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء

على ذلك الآن كلامه قاصر عن افادة فتأمل (قوله هذا مارأينا ذكره في هذا المقام) اى في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما الكلام في علمه تعالى بذاته فيأتي من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب تعالى لكونه واحدا حقيقيا لايعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضي التغاير بين العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها لعدم كونها واحدا حقيقيا وزعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لايعلم شيئا والالكان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العلم عالما به والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان العلم نسبة واضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم من التغاير الاعتباري ما تخترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار اليه الشيخ بل ماهو متحقق في نفس الامر والافعيد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم ان لايكون الواجب تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك باطل ثم الظاهر من سوق كلام الشارح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره حصول عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك العلم او الذات مع قطع النظر عن كونه علما اقتضى العلم الاجمالي بجميع ماسواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لايكون تلك الصورة علما بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتي ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما اورد على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب عما اورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما اثبته من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهي علم بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله فان قلت علم الواجب) اى بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه

(قوله وفيه ماأشرنا اليه سابقا) من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف ظاهر لا ترتضيه الفطرة السليمة (قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة) ذلك لان الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين

ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لايكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيدا عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيده والتعبير بعدم الغيبة لايجدى نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي

واللازم باطل وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لايكون الا حضوريا وهذه المقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم لايتيسر ذلك الجواب للمتكلمين النافين للوجود الذهني والعلمي ولذا احتاجوا بعد تسليم كون العلم نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتباري كما عرفت ففي ايراد هذا السؤال والجواب اشارة الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة والى ان المصنف قصد ردهما بقوله عالم بجميع المعلومات (قوله والتغاير الاعتباري) يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم او في كليهما لحصول المغايرة الاعتبارية في الكل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك الجواب لايدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا لاتعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان هذا الجواب محتمل للرد بان يقال ذلك الجواب فاسد مستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر قيد اصلا (قوله والتعبير بعدم الغيبة الى آخره) يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لانسلم ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان الحضور في العلم الحضوري على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على لازمه الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد حقيقي لاتغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم الغيبة نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية تقتضي المغايرة ولو اعتبارية فبهدم السند يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل آخر فيندفع المنع المذكور (قوله قلت عدم الغيبة الى آخره) تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون الشيء غائبا عن شيء آخر نسبة بينهما ككونه حاضرا عنده ونفي النسبة المتوقف تحققا في الواقع على الطرفين قد يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في

في جانب العلم والثاني اذا كانت باعتباره في جانب المعلوم والحاصل ان حضور الشيء عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار قيد فحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار قيد وقد انحرف ههنا بعض الناظرين ماقال ماشاء (قوله والتعبير بعدم الغيبة لايجدي) اي تعبير الحضور بعدم الغيبة لايجدي في عدم استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة (قوله قلت عدم العينية نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون الخ) يعني ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع

(قولنا)

قولنا صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بأب لهذا الفرس وقد تحقق بانتفاء النسبة مع احدها كما فى قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد ليس باب لنفسه وحينئذ يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية وقد تحقق بانتفائها معهما كما فى قولنا لا تتمكن العنقاء فى جبل من قوت ونظيرها لسالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع والمحمول وبانتفاء احدهما اوكليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا تقتضى الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما فى التصور لا فى الواقع والكلام هنا فى التغاير فى الواقع ولو استلزم التغاير فى التصور التغاير فى الواقع ولو فى اعتبار لم يصح قولهم ليس لموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقى لا تعدد ولا تغاير فيه بالذات ولا باعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول دالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية بدون الطرفين فى الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفى محض عبارة عن مضمون السالبة المذكورة وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفى الغيبة يستلزم المغايرة فى الواقع ولقائل ان يقول الاشتغال فى مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم المغايرة اولا اشتغال بما لا يعنى اذ للسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم على ان يكون قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضى المغايرة فى الواقع سواء اقتضاها عبارة الحضور اولا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضورى على تلك المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم الحضورى او متأخرا عنه لا متقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشئ عند نفسه الى آخره اشار الى ان تسميته بالحضورى لتوقفه على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك اشار الشارح الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان يكون الحضور بمعنى نفى الغيبة الغير الموقوف على الغاير فيكون اشارة الى منع توقفه على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضورى لا توجبه كما اشار الشيخ من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التى لا وجود لها فى الواقع كما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء ايضا وان حمل قوله فى السؤال علم الواجب حضورى على معنى مسمى بالحضورى كان اوفق للجواب (قوله وايضا لا محذور فى ان يكون الى آخره) تصحيح للجواب الاول بان يقال

(قوله وايضا) كلام ضائع لا طائل تحته

لان الذات مع القيد متحد فى الوجود مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات)

ان اريد ان التغاير الاعتبارى يستلزم توقف علمه بذاته على موجود آخر فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتبارى قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لما جاز توقف علمه بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف علمه بذاته من حيث هى على وصفه الاعتبارى بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحد فى الوجود الخارجى مع الذات من حيث هى هى بحيث لا تغاير فى ذلك الوجود بين الذات من حيث هى وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هى مع الصفة الحقيقية فانهما موجودان متغايران فى الوجود الخارجى والاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون سنداقويا لهذا المنع كما اشرنا اختار اعتبار القيد فى جانب العالم والا فبعد اعتبار القيد فى احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات من حيث هى هى عالما بالذات مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى فى بعضها قطعى البطلان وما قيل لم يختر اعتباره فى جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هى فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الورود بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتباره فى جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات مع ذلك القيد لعدم التغاير لا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد معلوما للذات مع قيد آخر فقد اعتبر القيد فى جانب المعلوم ايضا فالحق ان مراد الشارح ماذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد فى جانب العالم فى خصوصية العلم بالذات من حيث هى لا فى العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هى عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد آخر فلا محذور لا يقال لكن بقى العلم بالذات من حيث هى من غير اعتبار قيد فى شىء من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبنى على تسليم ان العلم موقوف على التغاير فيمتنع العلم بذاته فى هذه الصورة ولا بأس فى عدم حصول العلم الممتنع له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هى معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتبارى حاصل فى الازل فظهر ان السؤال ان قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبنى على منعها فيكون جوابا من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء ﴿ قال المصنف قادر على جميع الممكنات ﴾ الجميع هنا بمعنى الكل الافرادى كما فى قوله تعالى على كل شىء قدير لا بمعنى الكل المجموعى فانه غير متناهى الآحاد ووجوده محال لا يتعقل به القدرة كسائر الممتنعات ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشىء فى الآية بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل اولا واما الواجب

(الوجود)

باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك

الوجود فمستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن لا اشارة فى كلامه الى استثناء الصفات الا ان يقال هى ليست من الممكنات عند المصنف حيث جعلها لاعين الذات بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختيارى ويؤيده ماذكره البيضاوى فى تفسير الآية المذكورة حيث حمل الشئ على معنى المشئ اى من شانه ان يتعلق به المشية لم يحتج الى استثناء شئ من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوى هناك الى ان الآية دالة على ان كل شئ مقدور مادام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعنى ان الوجود الحاصل للممكن الحادث فى آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره مدة بحفظه عن الزوال هو بتأثير الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لايقال اليس التأثير فى الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول اليس بقاء ذلك فى تلك المدة بدون تأثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعى البطلان كتحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود فى آن الحدوث بالتأثير فكذا استمراره بالتأثير لكن لا بتأثير جديد مستأنف ليلزم تحصيل الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة بل بتأثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثانى لايقتضى المسبوقية بالعدم كما فى تأثير الذات فى الصفات القديمة وانما يقتضيها التأثير بالمعنى الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف ايضا على انه تعالى قادر على الممكنات مادامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او بقائها (**قوله** باتفاق المتكلمين والحكماء) الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور فى ضمن ماارادة المصنف من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف اى هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية خالفوا فيه كما فى المواقف واما ماوقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين ولو فى القدرة بالمعنى الاعم فمبنى على ماهو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقى لم يصدر عنه الا الواحد الذى هو المعلول الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر عنه تعالى بشروط فى تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه قال بالاتفاق هنا فالحكماء عند المصنف اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها (**قوله** صحة الفعل والترك) قد سبق الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعى الخاص اى ان لايجب

(قوله وعند الحكما) قد اطال الشارح فى بعض رسائله فى بيان عدم الفرق بين المعنيين وانما الخلاف بين الطائفتين فى جواز عدم صدور العالم وفنائه لما ان الحكماء قائلون بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية بالنظر الى صفات البارى تعالى وان كان ممكنا بالنظر الى ذات الصادر عنه سبحانه دون خصومهم وذلك ليس فى معنى القدرة والاختيار لامكان الخلاف بعد الاتفاق على احد التعريفين

وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

للفاعل شئ من جانبى الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى له اى بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى آخر فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادة تعالى بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد التام الذى هو الامكان الذاتى فى القديم وتمام الامكان الاستعدادى فى الحادث موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده فيكون منافيا لاختيار العبد على مذهب الاشعرى لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا فى حق الواجب تعالى لكنه ضرورى فى حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من اراد قتل انسان وامسكوه فانه ليس بمختار فى عدم قتلة ولذا لا يقال انه ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الامساك الضرورى فى حقه وان لم يكن ضروريا فى حق الممسكين نعم اذا كان الامساك بطلب نفسه لم يكن ضروريا فى حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا فى فعله وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن امسكوه بطلب نفسه فكان مختارا كذلك وبالجملة المعتبر فى القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات الفاعل ولامر خارج ضرورى له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو كان لامر خارج غير ضرورى له والا لم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا وعلى اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيارا من امسكوه بطلب نفسه فى ترك قتله ولا على اختيار الواجب فى ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والنزاع بيننا وبينهم فى انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العلم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا كذا لم يصدق على اختيار الواجب فى ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة للكل لما سبق فى بحث النظر من ان ترك الشئ قد يكون بترك ما يوجبه (قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه الى آخره)

(قوله وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شئ ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بان الاسم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل يجوز ان يترجح احد مقدوريه من غير مرجح يدعوه اليه وتمسكوا فى هذا بقدحى العطشان ورغيفى الجائع وطريقى الهارب من السبع مع المساواة من جميع الجهات التى يتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح (الضمير) وبين الترجيح من غير مرجح احد المساويين على آخر بلا سبب مرجح من خارج ضرورى البطلان واما الترجيح من غير مرجح اى من غير داع فليس بمح بل المؤثر اذا كان مختارا فيرجح بارادته اى مقدور شاء ولا يحتاج تلك الارادة اخرى والا ليتسلسل

الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول عليه بذكر الفعل فى التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجى فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق فى حقه هاتان الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال فى شرح المواقف واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين منقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الاخر بيان ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا فى افعاله تعالى ومع ذلك جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبائع قادرة فى لوازمها الطبيعية كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق والجسم فى التحيز وكذا كل طبيعة فى عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبائع لوازمها باقتضاء ذواتها بلا توسط مشية اذ لا شعور ولا مشية لها فأتوا بهذا التعريف واحتاجوا الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصدوا هذا الفرق لجعلوا الطبائع القادرة فى لوازمها وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد على ان يحمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجود الذاتى ليندرج فيه مطلق الايجاب سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل او لامر خارج ضرورى له او غير ضرورى فمرادهم من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدما سواء كان الفعل او عدم الفعل واجبا لامر خارج ضرورى له كوجود المشية او عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضرورى فيخرج ايجاب الطبائع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة وان توهم ابو الفتح فى حاشية التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية لعدم كفاية الذات فى الايجاد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هى زائدة ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلان قطعا وايضا لم يتعلق المشية بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا فبطل الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية قطعا وكما يخرج ايجاب

العباد افعالهم لامر خارج ضرورى على مذهب الجبرية حيث انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية فى افعال العباد فبقى فى التعريف ايجاب الواجب تعالى فى فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد فى احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لتوسط المشية فى الكل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما مالايكون الفعل او عدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج ضرورى وهو الذى اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما مالايكون واجبا لالذات الفاعل ولالامر خارج ضرورى وان وجب لامر خارج غير ضرورى وهو الذى اثبته المتكلمون له تعالى وللاشارة الى ان القسم الثانى ليس فيه ضرورة للفاعل اختاروا عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة للفاعل فى ضمن القسم الاول اختاروا عبارة عدم الفعل الاعم من الترك وبهذا البيان اندفع مايمكن ان يقال ان حملت الشرطيتان فى التعريف على الاتفاقيتين لم يصدق على اختيار الواجب تعالى فى شئ من جانبى الفعل وعدم الفعل لان احد الشرطيتين لاتصدق فى حقه تعالى بالنسبة الى ذلك الجانب لا اتفاقية خاصة لان صدقها يصدق طرفيها ولاعامة لان صدقها بصدق التالى كما تقرر فى محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين فى حقه تعالى بالنسبة الى المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام عندهم وان حملتا على اللزوميين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس العبد كلما شاء فعل وان حملتا على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب الطبائع افعالها اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئى على بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لو شاءت النار ان تفعل حرارتها واراد الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشأ واراد الواجب تعالى عدم فعلها يلزمها ان لاتفعل وحاصل الاندفاع انا نختار الاخير كما هو المناسب لكون كلمة ان للاهمال والمهملة فى قوة الجزئية ونمنع صدق التعريف حينئذ على ايجاب الطبائع لوازمها مستند بان الحيثية المذكورة فى التعريف كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لايقال ايجاب الطبائع خارج بقيد الفاعل اذ ما لاشعور ولامشية له لايكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع فيه بين الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسى بما نقل عن بعضهم من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم فاتفاق المتكلمين معهم فى هذا المعنى الاعم مبنى على الاطلاقهم الفاعل على الموجب والمختار على ان حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليست الا للفرق بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكماء لكان له وجه ويمكن دفع البحث بانه ذكر المعنى الاعم واراد

ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار

القسم الخامس المقابل للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله ومقدم الشرطية الى آخره جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب تعالى اى والحال ان مقدم احدى الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع فى حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين فى كلامه لزوميتان كليتان على نحو ماذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا لزوميتين جزئيتين فى المعنى الاعم المشترك على كل حال ولو خرج ايجاب الطبائع بقيد الفاعل كما لا يخفى هذا ينبغى ان يحقق معنيا القدرة والاختيار وان يعرف قدره وينظم فى سلك الاعتبار (**قوله** وصدق الشرطية الى آخره) دفع توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا فى حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم لانه المعتبر فى التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى بالواو الواصلة لا بأو الفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما فى قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر فى محله (**قوله** ودوام الفعل وامتناع الترك الى آخره) جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء بان القول بايجاب الواجب تعالى فى افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض لان الايجاب ينافى الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذى هو المشية والعلم بضرر الترك لا لذات الفاعل فغاية مالزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات لينافى الاختيار الا ترى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذى هو العلم بضرر الترك فى مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب الذاتى فى ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية والقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنتين عند الاغماض ليس حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز بل هى حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك عند قصد الغمز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفى توسط الارادة والتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا

ودوام الفعل وامتناع

وامتناع عدمه ليس بسبب الغير بل بسبب ارادته الواجبة وقدرته الذاتية الا ان يكون المراد المبالغة كما يفيد المثال الذى اورده ذلك وكيف يكون منافيا فانك اذا قدرت حصول المبادى فى نفسك بالقياس الى فعل مخصوص ودوامه معها مدة لكان وجوده فيها دائما وصدوره عنك واجبا ثم لم يكن ذلك منافيا لقدرتك عليه واختيارك فيه

(قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع) وذلك لان مشية الفعل الذى هو الخير وجود لازمة لذاته تعالى الذى هو الخير والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته (قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافى عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا (قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار) اشارة الى رد

كمان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات

كون المغمض عاقلا وقت الغمز الا ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضرورى للشخص العاقل وليس هو بمختار فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغماض لامر خارج ضرورى له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد فى مثال الابرة لان الاغماض ممكن الانفكاك عن ذات المغمض لان ما يوجبه من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شئ منهما عن ذاته ولا لازم ذاته ولذا احتيج الى قولهم مادام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذى هو فعل الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر الصفات كلها عين الذات عندهم لا صفة زائدة لا حقيقية ولا اعتبارية بالنسبة الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد المعلول لازما لذات الواجب بلا توسط شئ اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة للذات والجود اللازم للازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه فيؤل الكل الى الايجاب الذاتى بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان تستروا بعبارات تدل على الاختيار كعبارة الدوام من الشارح هنا وقد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشئ بكسب الاشعرى واللائق بالفارين ان يقدموا اختيار الحكماء ويقولوا هو اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعرى فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح بالغير فى قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل كما فى امثال الابرة والقتل فعدم المنافاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق الغير ولو كان عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان عين الذات او لازمه فان مآله الى محض الايجاب الذاتى المنافى للاختيار كما اشار اليه الامام الرازى ولا يندفع بما ذكره الطوسى مما قدمنا من حديث مرور الجواد بالمشرف على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار فى الاحسان لامكان انفكاك الاحسان عن ذاته ايضا ﴿ قوله فما ظنك بمن يكون علمه ﴾ اى علمه بضرر الترك عين ذاته لا زائدة على ذاته كالمغمض والجواد المحسن فيكون امتناع تركه اشد من امتناع تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتى لم يبق اختيار اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبنى على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف كما اتفق فيه الحكماء ﴿ قوله فهو قادر الى آخره ﴾ اى اذا عرفت

ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل وممتنع الترك ينافى كونه تعالى مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا (قوله كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها الخ) قال الامام حجة الاسلام ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية فى كونه ضروريا كخرق الانسان المار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر فى الافعال الطبيعية (قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته) ويكون عالما بكون الفعل خيرا محضا وبكون الترك مستلزما لعدمه

﴿ معنى ﴾

معنى القدرة عند المتكلمين ممتازا عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل و الترك ثابت بادلة ثلثة مؤيدة بالشرع و لقائل ان يقول كان عليه ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدر بهذا المعنى وهم الحكماء ؛ من ينكر شمولها وهم فرق عديدة كما فى المواقف وماقيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل العلم فى مبحث العلم اما لكونه متفقا عليه كما اشار اليه آنفا واما للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية العلة اذ الايجاب يقتضى القديم انتهى فمختل من وجوه اما اولا فلأن اصل القدرة المتفق عليه هو اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام فى اثبات القدرة بالمعنى الاخص والحكماء انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلان الثبوت فى ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمنى فى رد المنكر يكفى فى اصل العلم ايضا والافلا يكفى فى اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل القدرة بحدوث العالم انما تم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون ذلك المختار فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف فى المواقف من ان الواجب تعالى لو كان موجبا فى افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدوث حينئذ لتوقف صدوره منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى تلك الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمنتفى ببطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة واما اشار اليه المحقق الطوسى فى التحرير حيث قال وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة ايضا ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقد رده الشارح الجديد بانه يتم لو ثبت بما ذكره فيما سبق حدوث جميع ماسواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فحينئذ

يجوز ان تكون تلك الواسطة جوهرا مجردا قديما ولذا قال المصنف فى المواقف هذا الاستدلال انما تم باحد الطرفين الاول حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة غير متناهية بذاته تعالى الثانى ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخلص هنا الا بما اشار اليه شارح المقاصد من ان الخصم يعنى الحكماء موافق لنا فى نفى تلك الواسطة وانت خبير بان ليس الغرض من علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين اولا ثم الالزام فلابد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف (**قوله** لان المقتضى للقدرة هو الذات) لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوآء فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل كذا فى المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة وصرح المصنف هناك بان هذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص وان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للمعتزلة فى الاول وللحكماء فى الثانى فلا يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثانى ان يقال يجوز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ماتعدد من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ماسوى الممتنع بالذات وقيل لا يتم الدليل بهذا القدر بل لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ايكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها كايجاد البرودة فى النار وليس بشئ لانه مندرج فى استعداد المادة لان مراد المصنف من المـادة والصور اعم من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول على التمثيل فان ماذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن آخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة وبهذا البيان ظهر اندفاع ماقيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك الاندفاع لان الاختلاف فى امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادى او بتميز المعدومات الممكنة ولما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى الامكان الذاتى المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه اريد ان الذات تقتضى القدرة بالمعنى الاخص فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب ان هذا الدليل مبنى على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص

(قوله لان المقتضى لقدرته هو الذات) وذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير فى شئ منهـا

بحدوث العالم بناء على ان الخصم ممن وافقنا فى نفى الواسطة المذكورة فالقدرة التى اقتضتها الذات لاتكون الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته فى البعض الخ الثانى ماشار اليه بعض المحققين من ان الامكان الذاتى انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد فاعل ماياه سواء كان ذلك الفاعل موجبا اومختارا فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى الاخص فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى الاخص وان كان المقدورية المصححة بالامكان هى المقدورية بالمعنى الاعم الثالث انه لوكان الامكان الذاتى مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا لانها من جملة الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب بمعنى الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا بأس فى القول بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة الممكنات حينئذ بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما فى قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده ان مراد المصنف من الممكنات ماليس بقديم وماقيل فى دفعه ان المراد بالامكان المصحح هو الامكان الخالص الوقوعى الخالص عن الوجوب قطعا وهو فيما عدا الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاق الشارح الممكن على الصفات فى موضع آخر فهو مع مااعترف به من المنافاة الظاهرية فاسد فى نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال كمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية ايجاده الآتى حال العدم اذ الممكن الخاص الخالص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالى لان كلا من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلة مع ان العدم الحاصل للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتى مقدور حال العدم والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور فى ذلك الآن كما ان وجوده فيما بعده من الازمنة مقدور فى ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للمكن الباقى فى كل آن من آنات بقائه مقدور فى ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوى ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتى فان قلت لاشبهة فى ان ايجاد الممكن افادة الوجود بازالة العدم واعدام الممكن عدم افادة الوجود فى الزمان الثانى للموجود لا افادة الوجود للموجود ولا ازالة الوجود الحاصل فى الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان الاستقبالى قلت لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتى ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالى متحقق فى جميع مواد الامكان الذاتى مادامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول

والمصحح للمقدورية هوالامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل

المسئلة فان اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلابد من التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل اوباستواء نسبة الذات الى الكل كما تعرضوا فى هذا الدليل والجواب ان لام الامكان محمولة على العهد الخارجى اى المصحح هو الامكان المذكور فى ضمن قوله قادر على جميع الممكنات ولاشك فى اشتراكه بين الكل مع انه يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل فى صدر الدليل الثانى بلافصل ليكون وحده دليلا للملازمة التى فوقه ومع المقدمتين دليلا آخر ففى كلامه هنا ايجاز لطيف واما نسخة لان الامكان مشترك الخ بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها توجب استدراك مقدمات بعده الخامس ماقيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور صفة اعتبارية لاتحتاج الى مصحح والجواب انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتباريات يترتب على البعض الاخر كالمؤثرة والمتأثرية المتضايفين المترتبين على نفس التأثير الذى هو من مقولة الفعل فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل ما لكونها متلازمة مع الامكان الذاتى مستغنية عن المصحح فلاشبهة فى ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شئ دون شئ آخر يقدر عليه فاعل آخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شئ آخر واما المصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التى لايتصور فوقها مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضى لحصول جميع الكمالات الممكنة بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتى الشامل لماعدا الوجوب والامتناع الذاتيين امامطلقا اومع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشئ مقدور له تعالى لانه ممكن فى ذاته كان دليلا لميا (قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض الى آخره) تقرير الدليل انه كلما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل من الازل الى الابد لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلما ثبت قدرته قدرته على العالم الحادث المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى ذاته فلايمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا فى وقت دون وقت ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتى وهو مشترك بين جميع الممكنات الغير القديمة واذا وجد المقتضى والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات مادامت ممكنات لا بمعنى انه قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فى الازل وفيما لايزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى قادر فى الازل وفيما لايزال على ايجادها فيما لايزال سواء كان زمان القدرة مقارنا لزمان الوجود كما فى القدرة فى حالتى الحدوث والبقاء او مقدما عليه بناء على ان الامكان الذاتى الازلى الابدى اعم من الامكان الاستقبالى او متأخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والافلايكون من جملة الممكنات ولا يتجه

(قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (قوله فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل) وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لاثبوت لها اصلا بل هى منفيات محضة لاتمايز فيها بوجه فلايتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته فى بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت فى الكل

ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو

على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقهى لايفيد اليقين لما اسلفنا من الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعى فيما كان اشتراكهما لعلة قطعا كالقياس الفقهى بعلة منصوصة (قوله ولان الامكان مشترك الى آخره) دليل آخر بان يقال لاشك ان الامكان الذاتى مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ما اوجده الواجب لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل وحينئذ يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى اذا المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاب بالفعل ولا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجوده ولا يكون قادرا عليه لمانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة عن تعلق القدرة اذ كان الدليل الاول مبنى على بطلان الاستعداد وتمايز المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب تعالى مختارا فى البعض وموجبا فى البعض اذ كان الدليل الاول مبنى على ثبوت اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه حادثا فكذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا فى شئ منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار الخ اختياره فى جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره فى الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا فى البعض وموجبا فى البعض الآخر ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبنى على حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافى حدوثه لان الصادر بايجاب يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لا من العالم فقطعى الفساد لان صدور البعض الاخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون شروط معدودة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما قائما بذاته كما لا يخفى (قوله ولان العجز عن البعض الى آخره) ظاهره دليل تفرع الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته فى البعض ثبت

الا وهو محتاج فى وجوده الى علته تعالته اما واجب لذاته او منتهى اليه دفعا للدور والتسلسل وقد ثبت فى موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا على جميع الممكن الذى هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره على الممكن الذى ينتهى اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له تعالى عليه فان وجوده وعدمه لوجود علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر وينبغى ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع ما سوى الله وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاب ثم يصدر عنه بعض آخر بالاختيار انتهى وذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم (قوله ولان العجز عن البعض نقص الخ) يعنى انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع

الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه تعالى ايجابا لما مر من منافاته حدوث العالم

على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ

قدرته فى كل فهو بظاهره يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم وقوله ولا بد للممكن الى آخره اشارة الى ما تركه من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات الى الكل ليس بشئ لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء نسبة الذات من الامكان الذاتى المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولا بد للممكن الى آخره فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض وهو محال فى حقه تعالى وهو ايضا مبنى على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك مع ارتفاع الموانع لحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان آخران (قوله مع ان النصوص الى آخره) يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لا دليلا برأسه لما يأتى وما قيل الفرق بين التأييد والاثبات فى هذا الباب تحكم فمدفوع بان ليس معنى تأييد الدليل العقلى بالسمعى ان الدليل العقلى انما يفيد العلم القطعى بالدليل السمعى والا لم يكن العقلى دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعى متفاوتة والدليل العقلى بانفراده يفيد مرتبة منها مع الدليل السمعى يفيد مرتبة اخرى فوقها وانقداح الدليل السمعى هنا لاجل المصادرة الموجبة لعدم حصول العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة بما افاده الدليل العقلى اذ غاية ما لزم ان يتوقف العلم القطعى برتبة عالية على العلم القطعى بمرتبة دونها ولا محذور فيه كما لا محذور فى توقف اكتساب كنه الشئ على العلم به برسمه فالدليل السمعى يصلح مؤيدا لا دليلا برأسه ولذا صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمئنان (قوله كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير) اذ القدرة فى هذه الآية وغيرها من الآيات والاحاديث هى بمعنى صحة الفعل والترك لا مذهب اليه الحكماء من القدرة الجامعة للايجاب والا فاما ان لا يكون الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل الواجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء الى حركة سرمدية معددة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا قائل بالفصل وايضا كون القدرة فى الكتاب والسنة بهذا المعنى

قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال

ثابت باجماع الامة بل باجماع المليين فلو فرضنا ان الشئ فى الاية بمفهومه يعم الصفات القديمة فهى مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت فى الاصول ان الاستثناء عقلا بكلام متصل لايقدح فى كون الدلالة على حكم الباقى قطعية فمن قال انما يصح الاستدلال بالاية كيف وحينئذ يلزم قدرة الواجب على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل عن سواء السبيل ولم يدر مايلزم على تقدير حال القدرة على مايجامع الايجاب واما من قال فى دفعه قد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لاينافى الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص لاينافى صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار ويلزم الدور والتسلسل وايضا عدم النقص لازم لذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضرورى لذات الواجب فلايكون مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية فى حقه تعالى بالنسبة الى صفاته تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولى الالباب وبهذا البيان يثبت العلم القطعى ببطلان احتمال الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات واتضح اصل القدرة وشمولها بجازم الاعتقادات واما مايأتى منه من الايراد فمتزلزل الاوتاد

(**قوله** قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب) معارضة لمدعاه الضمنى المستفاد مما قبله ودليل المعارضة مايستفاد من كلام القائل هو ان هذا المطلب لايتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى هو العمدة فى اثبات العقائد وماقيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعد ماشار الى ضعف ادلة اصل القدرة مستندا بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب والسنة ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى عالما قادرا وفيه تردد وتأمل هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح هو الامكان ولما توجه عليه ان يقال لم لايجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضى والمصحح لايكفى بدون وجود شرط او عدم مانع ❁ اجيب بانه لاتمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على

(قوله قيل الاولى فى اثبات الخ) وقد بينا حقية ذلك القيل وهو مذهب السلف واعلام العلم وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وذلك لان ثبوت الاحكام التكليفية كلها فى نفس الامر بحكم الله والوضع الالهى وثبوته عند المخاطب بنفسه خطاب النبي وهو لايتوقف على العلم بوجوب الصدق وحرمة الكذب عليه عقلا بل على العلم بصدقه وعدم كذبه وهو حاصل لكونه بمنزلة الضرورى عنده لفرط تمكنه منه قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا اياته وليتذكر اولو الالباب اى يستحضر واما هو كالمركوز فى عقولهم لفرط تمكنهم منه

الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذلو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق

قياس ماسبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الاية وكذا قال فى اصل العلم وقد تمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ورمما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم لكل مااخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم تتجه ذلك فى صفة الكلام على ماصرح به الامام ثم قال فى شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب والشهادة الى غير ذلك من الايات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية فى شمول العلم والقدرة لافى اصلهما والشارح المحقق لم يلتفت الى مااورده على دليل شمول القدرة ولاندفاعه على اصول الاشاعرة لان اختصاص بعض الممكنات بشرط اومانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كما زعمه الحكماء اوتميز المعدومات اوبلزوم القبح والحسن لوجوده العينى لصفة حقيقية اواعتبارية لازمة له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه فى دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فحينئذ يكون تعرضه بالدليل السمعى فيما سبق فى كل من اصل العلم وشموله مبنيا على الجواب الذى حكم العلامة التفتازانى بكونه مكابرة (**قوله** اذلو فرض قدرته على الارسال فقط) وان لم يقدر على غيره اصلا كايجاد الرسل والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر يكفى فى صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفى العلم بالارسال والرسول والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة فى صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع مايصح ان يعلم (**قوله** لكن اثبات الارسال الى آخره) يعنى ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفى ثبوت الارسال فى الواقع واثبات الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة ان اثبات حكم فى الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية فظاهرة واما الصغرى فلأن الادلة السمعية فى الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع اليهما وهما لايدلان على ثبوت مدلولهما فى الواقع مالم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث الينا لاجل الهداية ولاطريق الى هذا الجزم سوى خبر النبى بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية واثبات صدقه فى ذلك

(قوله لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة) حاصله ان عدم توقف ارسال الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لايكفى لاثبات هذا المطلب بل لابد فى ذلك من علمنا بارسال الرسول وهذا العلم لايحصل الا بالعلم بكون قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعنى تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التى هى متوقفة على اثبات الرسال الرسول المتوقف على العلم لشمول القدرة كان اثباتا للشئ بنفسه وانه باطل قطعا

اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول

الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم فى الواقع بالكتاب والسنة والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات الارسال بالمعجزة منحصر فى انتظام قياس فى ذهن من شاهد المعجزة بان يقال كلما كان هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما بينوها فى المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبى صادقا فى دعواه لكن المقدم حق فكذا التالى ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم واثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة وانحصار الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيد للعموم اعنى اضافة الطريق الذى هو عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها (**قوله** واذا خالف الفاعل المختار الى آخره) يشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه تصديقه فى دعواه بأمر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا للعادة وشاهدوه فان ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولى بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم بخلاف ما اذا فعله غير السلطان فى ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك الوزير فلابد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان تكون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما فى شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعله ذلك الخادم فقد ظهر ان النبى فى قوله حين استدعاء النبى لغوى بمعنى المخبر ليشمل الوزير ولك ان تحمل على الاصطلاحى وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار (**قوله** وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له تعالى) قالوا الدلالة المعجزة على صدق النبى سبعة شروط ❀ الاول كونها فعلا له تعالى او تركه ❀ الثانى ان يكون خارقا للعادة ❀ الثالث ان يتعذر معارضته ❀ الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ❀ الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه ❀ السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيى فاعل مختارا فكذبه بعد الاحياء ❀ السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما عليها

القدرة اذلادليل لناعلى ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلايتم ماقيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية

فان المتقدم لايدل على تصديقه ويسمى ارهاصا ﴿ **قوله** اذلادليل لنا ﴾ اى لمعشر العقلاء المكلفين ﴿على ان خصوصية المعجزة﴾ اى المعجزة الخاصة المشهورة ﴿فعل الله تعالى ومقدوره﴾ اى صادر عنه بالاختيار لابالايجاب سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع المعلومات وارادته لجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها فعلا له تعالى بالاختيار موقوف على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظرى يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعمه المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان يقال عدم الدليل ممنوع كيف وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصله الدفع ان الحكم بوجود الدليل تحكم وزعم فاسد ولما توجه عليه ان يقول لايلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه فى الواقع فالحكم بعدمه فى الواقع ممنوع اشار الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لايجدى وحاصل الجواب تحرير المراد بأن مرادنا لاقطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفينا فى اثبات التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لايفيد القطع بوجوده بل هو مع ذلك الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات شمول القدرة ماذكره المصنف فى المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات ❀ ولقائل ان يقول فيه بحيث من وجوه ❀ اما اولا فلأن القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة لاعقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها لمدلولاتها بحيث لايجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها العلم القطعى بصدق النبى بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا باعداد معد عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعى بذلك القياس المنتظم فى ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره

﴿قوله اذلادليل لناعلى ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره) دفع لما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا لله تعالى لايتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفى فى ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره اى صادرا عنه بالاختيار لايتأتى الافى ضمن اثبات شمول القدرة اذلم يوجد دليل مختص باثبات كونها فعل الله تعالى ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لايجدى بل لابد من تحققه والتشبث به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لايكفى فى كونها تصديقا للرسول فى دعوى رسالته بل لابد فى ذلك من كونها مقدورا لله تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لادلالة لها على التصديق كما لايخفى

فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم

للاسلام من غير توقف على شئ آخر عندهم وهذا هو مراد المجيب الذى حكم العلامة التفتازانى بكون جوابه مكابرة لان مراده من قوله وان لم يخطر بالبال الى آخره نفى توقف دلالة المعجزات على سابقة العلم باصل العلم والقدرة كما يؤيده صيغة الماضى لانفى الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة ◦ الثانى لو صح ماذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة وغيرها فيلزم ان لاتصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانو على مذهب الاشاعرة فى شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعى الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولذا كان نبينا عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان المدعو منكرا للصانع فليس مراد المصنف مما نقلناه عن المواقف كما فهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل فى الواقع فالاعتقاد المنافى له ولامثاله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها او بعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مالا كما قالوا يتزلزل بمجرد مشاهدة المعجزة الغير المألوفة لاكسائر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد خلاف مااعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلى اى الاحتمال العقلى لخلاف مااعتقده فربما يهتدى ان ساعده التوفيق ◦ الثالث ان الاقتدار على فعل لايوجب الفعل بخلاف العكس فام التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا النبى ربا فاعلا لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا يرى انا نستدل بمشاهدة فعل غريب اوشاق لاحد على قدرته على امثاله ولايمكن الاستدلال بالعكس بأن يقال هذا الفعل الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ماذكره لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفى تعدد الواجب القادر بالادلة العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعى الفساد ايضا ◦ واما ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول فى الجملة فيكفيه شمولها للعنصريات التى تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة تم الامر بدونها مع انه من خواص نبينا عليه افضل الصلوات على انه يكفى شمولها العالم الاجسام من العلويات والسفليات ومن المعلومات والمقدورات مايستفيدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز وان لم توجد ابدا وكالعوالم التى اثبتها المتألهون والصوفية وكالعوالم الواردة فى الآثار لاسيما مافى النشأة الاخرة التى مافى هذه النشأة كنقطة موهومة فى جنبها كيفا وكما بل لانسبة بينهما اصلا ◦ واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات

شمولها للكل فانما يتوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء الى وجوب البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاب ❁ واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة فى اثبات ذلك الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لا فى اثباته بها عند غير المشاهدين فى الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفى فيه تواتر اهتداء المهتدين بمشاهدة المعجزات باى طريق كان والكلام فى الثانى لا فى الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفى منها ودفع ما يرد عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث والارسال وبالجملة لا محذور فى اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال بطريق التواتر لاسيما على مذهب الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا فى اصل العلم ولم يثبت عندهم رسالة نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول الشارح لا دليل لنا اى لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى رد ذلك البعض اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا يذهب اليه احد منهم على ان قوله وان زعمه المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة انما يزعمون ان فى المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال لا ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر ❁ واما خامسا فلأنك قد عرفت ان المعتزلة جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب تعالى او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والشارح ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل انما صح على مذهب الاشاعرة فى ان خلقه تعالى العلم القطعى بشئ مثلا لا يتوقف على شرط واعداد معد والا فلهم ان يستدلوا على وجود الدليل بلزوم المفاسد التى ذكرناها على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذى حكم عليه بالمكابرة دفع لزوم الدور عن اصله فافهم ❁ قال المصنف مريد لجميع الكائنات ❁ اى الحادثات اذ لا صارف لاسم الفاعل ههنا عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدرات بمعنى صحيحة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلى وان لم يكن صارف ايضا فى المقدرات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته

تعالى غير متناهية بمعنى لايقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتى نعم هنا صارف من جهة ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه فى الماضى والحال ومجاز فى المستقبل ولذا دل قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد هنا الحادثات فى احد الازمنة الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفى الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وماشاع فى كلام الله تعالى واجماع الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنه الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شئ ﴿ **قوله** الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة ﴾ قال فى شرح المقاصد المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شان سائر الصفات وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجارية صفة سلبية هى كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى ارادته لفعله تعالى للعلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بمافى الفعل من المصلحة انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبى ومحققى المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والنجار بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجى كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبى فى ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده من الامر هو الكلام اللفظى الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون فى ان مجرد القدرة غير كافية فى الايجاد بل لابد من مخصص وقولهم توجب تخصيص الخ ليخرج ماعدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيات والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة فى هذا المقام مع عدم تعرضهم بها فى تعريف الارادة حيث قالوا هى صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل ان هذا المقام مقام رد المخالف بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو الوقوع فى النفس الامر لا الوجود الخارجى اذ قد خصص الارادة جانب الترك من المقدورين وليس شئ من المعدوم والعدم موجودا خارجيا او تخصيص المقدورين بالضدين لايرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعا

قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذكما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين

(قوله قالوا نسبة الضدين الى القدرة الخ) هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة المغايرة للعلم والقدرة وتلخيص استدلالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلابد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشئ معين ولايكون ذلك المخصص امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر منفصل فى فاعليته قطعى البطلان فلابد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحياة الغير المتعلقة بشئ من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل بشئ دون شئ بل لابد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها لا تتعلق بالضدين والاوقات معا لان مايفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة فى هذه الصحة اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض فى هذا الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود فى ذلك الوقت وكما صح صدور كل من الضدين فى هذا الوقت صح صدوره فى كل وقت من الاوقات الاخر فلايكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات فى بعض الاوقات دون بعض ايضا بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفى وقت معين دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين فى وقت واحد والا لتحقق الضد ان اوتخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثانى باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين فى وقت واحد لكونها ارادة محال لاتصدر عن ذى شعور وبالجملة لابد فى الفاعل المختار من صفة القدرة لكون مختارا لاموجبا ولابد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا فى وجود الممكن اذ لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لايمكن الترجيح بدون الارادة فلايرد عليهم ههنا انه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفى الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة انتفى التأثير والالزم الرجحان من غير مرجح ولقائل ان يقول كان على الشارح ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لايقال تفهم تلك المغايرة مما ذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصورى دون التصديقى المختص بجانب الواقع لان

(تعلق)

تعلق علم الواجب التصديقى بخلاف الواقع جهل مستحيل فى حقه تعالى فيجوز ان يكون المخصص هو العلم التصديقى كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا الى نفى كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا فى المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصورى لا للعلم التصديقى فالعلم التصديقى بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم التصورى فلا دور اذ غاية توقف العلم التصديقى بالوقوع على العلم التصورى به وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة فى التبعية المذكورة مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تستقيم فى العلم الانفعالى لا فى الفعلى وعلم الواجب فعلى لا انفعالى فقد اجابوا عنه بدعوى البداهة فى التبعية كما اشار اليه المصنف اقول لا حاجة الى دعوى البديهة فى محل النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اورده مدفوع اما اولا فلأنه تعالى موجب فى علمه قطعا لا مختار فيه وعلمه التصورى شامل للواقع وغير الواقع وعلمه التصديقى مختص بالواقع فلا بد فى الموجب من مخصص يخصص تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع فى نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقى بخلاف الواقع وذلك لو قوع المتبوع لتعلق العلم اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما فى العلم التصديقى بوجود ذاته تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما فى علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما فى العلم التصديقى بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصورى بوقوع احدهما ازلا وابدا كما فى علمه التصديقى بعدم الممكن الذى لا وجود له ازلا وابدا او فى احد الازمنة كما فى علمه التصديقى بوجود الحوادث فى بعض الاوقات وبعدمها فى البعض الاخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفى الواسطة السابقة واما الثانى فلانهم فسروا العلم الفعلى بما يكون متقدما على الوقوع وسببا له سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما فى تصورنا السرير قبل بنائه او لم يكن منفعلا بقبولها كما فى علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالى بما يكون متأخرا عن الوقوع مسببا عنه كما فى حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فحينئذ نختار فى علم الواجب تعالى ان جميع علومه التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفس ذلك الواقع مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا

للبعض الآخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابى الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى صاحب الكشاف وتبعهم الطوسى الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعى وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الا تعليل افعاله تعالى بالاعراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعى لاينافى الاختيار بل يحققه ونحن نقول لايصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب فى تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضرورى للفاعل وهو ينافى الاختيار بالمعنى الاخص قطعا فلايكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤل الى ماذهب اليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز امتناع قدم العالم عندهم فلايتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا دائما لامكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورده الشريف من ان التعلق الازلى ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الاخر بدل تعلقها بالضد الاول حينئذ وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثانى جواز تجدد التعلق وحدوثه لاجواز حدوث نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور فى الثانى لافى الاول لجواز حدوث التعلق بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلادور ولاتسلسل وان زعم الشارح فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلى لذات الواجب وانه تعالى فاعل مختار عنده بالمعنى المجامع للايجاب فلايمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقى هنا كلام ينبغى ايراده هو ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما فى شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل ولامخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة ممنوع عندهم بل مرجح بترجيح غير بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح فى وقت وعدم وقوعه فى وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شئ آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح فى عدمه فى الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين ❁ الاول انه انما يجرى فى العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا فى الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه ان اريد لزوم

يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتاً دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة

مثلا امس دون الغد او الغد دون الامس او النهار دون الليل مثلا
دون القدرة والعلم

الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم فى العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم فى الفاعل المختار ممنوع والا لما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار الثانى ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح فى وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه فى وقت آخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات علم الكلام ﴿قوله وهذا المخصص هو الارادة الخ﴾ فيه بحث اما اولا فلان الثابت مما ذكره عدم كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شئ منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعرى الى صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئى ولا مسموع ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا نقول صدر الآيات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشاعرة انه عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة ۞ واما ثانيا فلما قيل نسبة الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد الضدين فى هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الآخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما فى الوقت الآخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج الى مخصص آخر وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل فى المخصصات الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان تعلق الارادة فى الازل بوجود الممكن فى الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح فى بحث الحدوث واختار البعض الآخر كون ذلك التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات ولا يلزم التسلسل لان تعلق ارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى

وهى قديمة اذلو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة

تتعلق بجانب معين من الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصصه بهذا التعلق بالوقوع كما فى قدحى عطشان وطريقى هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع تعلقها بالضد الآخر اوفى الوقت الاخر وينتفى الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادثة بدون المرجح والمخصص وقد يجاب باختيار الثانى ومنع استحالة التسلسل فى التعلقات التى هى امور اعتبارية وقد سبق ضعفه فى بحث الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها وجود العالم فيجرى فيها كل من برهان التضائف والتطبيق واما ماقيل ههنا يجوز ان يكون المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل السنة على ان جميع الجواب مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا فى الايجاد ولا فى الاعداد (**قوله** وهى قديمة) هذا من تتمة ماقالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان الى جواز كون الارادة صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص اوازليا غيره مستلزم لقدم المراد كما اهتدى اليه الاشاعرة وسائر اهل السنة (**قوله** اذلو كانت حادثة الى آخره) يعنى لا يجوز ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لابد ان يكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجىء من المصنف فى قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستندا اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم كفاية الذات فى الايجاد فلابد فى الايجادها من ارادة اخرى تتعلقها ولو من غير مخصص يصحح بها ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم التسلسل فى الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة اومتعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام (**قوله** وهى شاملة لجميع الى آخره) شروع فى الاستدلال على مدعى المصنف بانه تعالى موجد لكل مايوجد فى الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه تعالى فاعلا بالفعل فى البعض الحادث الذى هو العالم بالاختيار لا بالايجاب فالاختيار ههنا بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففى هذا العطف فائدتان احديهما كونه تعالى فاعلا بالفعل

وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها

فى البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا واخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال انه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالى اما المقدم فلانه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للبواقى ايضا بالاختيار الوجود المقتضى والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ الا يرى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من مشمولات الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات وفاقا بين الكل واما الملازمة فلأن الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان اندفع امران ❀ الاول ماقيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق من ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات لان الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ماسبق من قول المصنف لا خالق سواه مع شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ماجعله صوابا خطاء لان الشارح بين ذلك القول فيما سبق بالادلة السمعية فيتجه عليه حينئذ ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول الارادة والايجاد الثانى ماقيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار فى الجملة فهو غير مفيد هنا انتهى اذ قد عرفت ان المراد هو الثانى ومفيد ههنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بان الاختيار هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح بان ماذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه شارح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك فاظنك فيما اذا حمل على معنى القدرة التى لا تستلزم الايجاد بالفعل (قوله ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية) لعل الشرع اعم من الاخرين ولذا اقتصر عليهما فى الدليل الثالث للمعتزلة فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة فى المعصية

(قوله ومن جملة الخ) الشر من حيث هو شر ليس من جملتها ولا مأمور بها وانما يدخل فى الارادة والامر بالعرض تضمنه المصالح والخير الكثير

خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه ❀ الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر اولازمة له ❀ الثاني لو كانت مرادة لوجب

كافعال الجوارح وتروكها والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن عدم الايمان عمن من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي الترك دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار اواعتبار ان الكائنات اعم من الفعل والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقها بدون المحل القابل تركا لامتناع وجودهما بدون ذلك المحل (**قوله** خلافا للمعتزلة) اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعلى نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما خالفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره يوجب وقوع المراد اولا فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم ان لا يقع مما اراد الله تعالى من عبادة الا القليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيار فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من اكثرهم لمصالح اخر (**قوله** اذ الارادة مدلول الامر) كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به اولازمة له اي لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه ولام الارادة للاستغراق اي كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة اوالتزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها والا لبطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون الله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة اوالتزاما فمتى تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها ومتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم تتحقق الامر في مادة لم تتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم اولازمة له وجودا وعدما وبالجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا

(**قوله** خلافا للمعتزلة) فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر (**قوله** الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها الخ) حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراد الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل اولازمة على ما ذهب اليه الآخرون زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقديرين يلزم من عدم كونهما مأمورا بهما عدم كونهما مرادين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلا كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مأمورا بهما يستلزم كونهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بهما على عدم كونهما مرادين بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاؤهما وهو ظاهر فوجب

(وعدما)

الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب

وعدما فلا يرد ماوردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لا نسخة اولازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازمالها دون العكس وقد يصحح نسخة اولازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم اوبحمله على معنى الملزوم كما وقع فى عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه شارحه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثانى بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا تكون الا الامر فاتجه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التى سميتموها مشية قسر والجاء ويؤل اليه ماسيذكره الشارح من تقسيم الامر الى تكوينى وامر تشريعى تدوينى فرجع هذا النزاع الى النزاع فى مسئلة خلق الاعمال (**قوله** ان الرضاء بما يريد الله الخ) الظاهر ان كلمة ما مصدرية اى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد اوعن المخلوق والموجود ففى العدل عما فى الكتب من قولهم لان الرضاء بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف فى شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلى بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ الفيضان للموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وعلى الثانى اشارة الى ماذكره التفتازانى فى شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد المحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة اوعن تعلق التكوين عند مشية وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقتضى من حيث الايجاد كما يأتى فى المحصول الآتى لكن

حينئذ ان يقول بدل قوله اولازمه اوملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذى هو الامر انتفاء الملزوم الذى هو الارادة اويترك قوله اولازمه لانه يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم

والرضاء بالكفر كفر ❀ الثالث لوكانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع ❀ الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة

الملايم لظاهر جوابهم الالى احد الاولين (قوله والرضاء بالكفر كفر) اشارة الى دليل بطلان التالى وتقرير الدليل لوكانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لوكانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضاء بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضاء الشخص بكفر نفسه كفر مطلقا وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا وكيف يكون واجبا واما الرضاء بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضاء بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف فى بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى فى الابطال (قوله والرضاء هو الارادة) لايخفى ان الرضاء ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع والميل التابع له كما فى شرح المقاصد فلايكونان متحدين ولعلهم قصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ماذكروه فى الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصى فلايرد ماقيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لاعن المعاصى ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون فى مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم فى عدم شمول الارادة فلابد من الجواب عنه (قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك الى آخره) قد تحيروا فى انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هى ان لهم مطلبين ❀ احدهما ان ايمان الكافر وطاعات العاصى مرادة له تعالى ❀ وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصى ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بأن وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل فى شانه تعالى واستدلوا على الثانى بأن الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى ارادة كما ذكره الشارح واجاب القوم فمن كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه اولا ولاسفه اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع اولا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة فى الفعل فى كلتا الصورتين والارادة بدون الامر فى العصيان فى الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثانى ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان

(قوله والرضاء هو الارادة) اجيب عنه بان الرضاء هو ترك الاعتراض فالله تعالى يريد كفر الكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها بل هو مأمور بترك الاعتراض عليهما فالرضاء اعنى ترك الاعتراض غير الارادة

الكافر وطاعات العاصى ليست من جملة الكائنات والكلام فيهـا اذا تقرر هذا فنقول فى صورة الاعتذار فعل العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهنـاك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة فى هذا الجواب هو الامر المعدوم اعنى الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين ❀ احدهما ان انفكاك شئ عن شئ عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهى ارادة العصيان فمن قال انه فى هذا المعنى تكلف انخدع بسياق كلام الشـارح ❀ الثانى ان وجود الامر بدون الارادة فى الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثانى فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثانى على ان الارادة تستلزم الامر واذ انتفى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلابد فى الجواب عنـه من القدح فيما بنى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيـه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حديث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح استدلالهم ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلابد فى الجواب عن الدليل الثانى من القدح فى استلزام الارادة للامر وفى الجواب عن الدليل الاول من القدح فى استلزام الامر للارادة فحاصل هذا الجواب انا لا نسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لا نسلم ان كل ارادة هى مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليهـا امر لا صراحة ولا التزاما فقد ظهر امران احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة انما يلايم نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد ارادة ولا يخفى فساد وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول فى مقام الجواب عن دليلهم الاول الا ان يقال ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال فى كلام الشـارح وانما الاشكال فى كلام الناظرين فى المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين فى ان الآمر والناهى يريد بكلامه دلالة على معناه وفى ان فى الامر ارادة ظاهرية هى مدار التكليف وفى النهى عدم الارادة فى الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع فى ان هناك ارادة او عدمها فى الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما او لا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح

كامر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضرة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقتضى لا قضاء ومحصله ان الانكار

عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة صيغ عموم استعملت فى معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعانى وكذا الكلام فى صيغ النواهى وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان فى التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة ﴿قوله كامر المختبر﴾ لغلامه هل يطيعه اولا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كذا فى المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا فى سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار فى صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر فى صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو فى احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار فى هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب فى الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم ﴿قوله فانه يأمر العبد ولا يريد الى آخره﴾ قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدى حصوله الى عقاب نفسه واجيب فانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان فى الامر فائدة كما فى شرح المواقف اقول لو صح ماذكره السائل لزم ان لا يصدر من السيد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية فى حصول المأمور به وانما المدخل لصور صيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل فى الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقى اى المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند السائل من طرف المعتزلة بل له ان يقال ماذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده فى الخارج كما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد مرجوحة عنده يلزمه الامر والاختبار البتة وماذكر من ان الامر هناك صورى لا حقيقى فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الامر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمراده اذ عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبنى على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجبول على مخالفة السيد ربما يؤدى الى الحصول الموجب للعقاب فلا يصدر عن العاقل عند الاعتذار فلا شبهة فى امكان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل السنة ﴿قوله وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء﴾

﴿حاصل﴾

المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى ﷺ وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده

حاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت متضية بقضاء يجب الرضاء به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت متضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ومايقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة فليس بشئ اذ القضاء ليس عبارة عن الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة او القدرة او التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضى اذ لا معنى للرضاء بكسر الزجاج دون انكساره دفعه بقوله ومحصوله الى آخره ومحصول المحصول انا لا نسلم الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يلزم الرضاء بالمقضى المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده او بالمقضى من حيث ايجاده والانكار وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضى من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء بالاول الرضاء بالثانى الا يرى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا فى العذاب لمصالح الغير مما لا يستحسن عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر الى آخره وحاصله ليس حسن الاشياء وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لا بقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار الشارع واعتراضه على القابل وان صدر امثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ماذهب اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضى ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر على عدم ايجاده بعد الكسب او جده لمصالح فلا اشكال اصلا (**قوله** وعن الثالث بان الطاعة الى آخره) قال الآمدى ويدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة كذا فى شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا باى ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الامر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على القول بالحسن والقبح العقليين والا لم يتجه من السلاطين العقاب على امتثال اوامره بان يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادى واللازم باطل فالاوجه الاقتصار على العرف الدال بظاهره

(قوله ومع قطع النظر عن ذلك) اى عن تضمن خلق المعاصى مصالح لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعاصى منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصى متصفا بالقبح فى نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار الشارع اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول لكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى اذ لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الاشياء فيفعل مايشاء ويحكم مايريد حتى لو عكس الامر فى الحسن والقبح لانعكس حالهما

قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى بما يرضاه السيد

على خلاف ذلك ﴿ **قوله** قلت ويلزم ان يكون الى آخره ﴾ ليس نصرة للجواب عن الثالث كما وهم اذ يأباه قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه كالجواب الاول مبنى على انفكاك الامر الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة ما امر عصيانا مطلقا وفى كل حال ويلزم منه ان يكون العبد عاصيا فى مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع فى هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا فى سائر الصورة واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان فى العبد فى وقت واحد فالواو فى قوله ويلزم الى آخره عطف على المقدر كما اشرنا وفى قوله ولو خالفه ولم يأت الى آخره للحال او للعطف وعلى التقديرين يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاهمال ليكون اشارة الى هذا الصورة لان المهملة فى قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم يكون المخالفة للامر عصيانا فى هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان اشار الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان الى آخره وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا فى الواقع والكلام فيه بل لكونه عاصيا عند السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا يرى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر اقصد تخليص السيد عن القتل لم تم ذلك الاعتذار قطعا لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما ترضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولى لانه انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد فى المخالفة وليس كذلك بل عبارة عن العلم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام مطيعا فى المخالفة لو علم ان رضاء السيد فى المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح بان الغلام ان لم يعلم ان مرضى السيد هو المخالفة فهو فى المخالفة عاص قطعا وان علم فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمنى اخفاه السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار لا يقال هو عاص باعتبار مخالفته للامر الصريحى ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمنى فيلزم اجتماع الاطاعة والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم ممنوع اذ لا بأس بكونه عاصيا فى الظاهر ومطيعا فى الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقى هو الذى لم يعلم المأمور ان مراد الامر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاءه فى المخالفة كان الامر الضمنى امرا حقيقيا فى الواقع والامر الصريحى امرا صوريا فى الواقع ولا طاعة والعصيان

(قوله قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور الخ) وذلك لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان الامر مغايراً للارادة وكان الطاعة هى الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا فان العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به ومع انه خالف لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده السيد ويرضاه

ولاشك انه لوعلم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضاء يترتب عليه دون الاول اذا خالف الثانى

فى الواقع فى موافقة الامر الحقيقى ومخالفته لافى موافقة الامر الصورى ومخالفته فالعبد العالم مطيع فى الواقع لاعاص فيه واما تمام الاعتذار فيكفيه العصيان عند السلطان ولايتوقف على العصيان فى الواقع فلا اشكال ﴿ **قوله** ويمكن ان يقال الامر امران الى آخره ﴾ جواب عن ادلتهم بحيث يندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ويلزم الى آخره بان يقال الامر امران امر تكوينى يحصل به التكوين والايجاد يلزم منه وقوع المأمور به بلا اختيار من المأمور وهو الامر المذكور فى قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون الآية فالمأمور هو الشئ الممكن والمأمور به كونه ووجوده ولاشئ من الممكنات بما هو مختار فى وجود نفسه ولذا لم يكن مدارا للثواب والعقاب ويؤيده قوله وهو لايختص بافعال العباد بل يعم سائر الكائنات وامر تشريعى يوضع به الشرع والتكاليف وتدوينى يدون احكامه فى كتب الاصول والفروع والاولى ان يقول وامر تكليفى لايلزم منه وقوع المأمور به وعليه مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه يعنى لاعلى الامر الاول لما عرفت فتقديم الخبر للحصر وبين الامرين عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع وانفراد الاول بدون الثانى فى كفر الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير افعال العباد وبالعكس فى ايمان الكافر وطاعة العاصى ﴿فالطاعة﴾ الاختيارية التى يترتب عليها الثواب ﴿وهو الاتيان بما وافق الامر الثانى﴾ التشريعى والرضاء اى رضاء الامر تركه الاعتراض ﴿يترتب عليه﴾ اى على هذا الاتيان ترتب العلة الغائية على الفعل المعلل وليس الضمير عائدا الى الامر الثانى كما زعم لوجوه الاول لامعنى الترتب الرضاء بالفعل على الامر الثانى على هذا لاوجه لتأخير هذا الكلام الى حيز التفريع الثالث انه يوجب استدراك قوله اذا خالف الثانى لان الرضاء يترتب على الامر الثانى فى كل حال سواء خالفه الامر الاول او توافقا بخلاف ما اذا رجع الضمير الى الاتيان فان المراد ان الطاعة هو الاتيان الاختيارى بما وافق الامر الثانى ويترتب على ذلك الاتيان رضاء الامر الواجب تعالى فيما اذا توافق الامران كما فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع لافيما خالف الامر الاول للثانى كما فى كفر الكافر ومعصية العاصى فان الاتيان بما وفق الامر الاول فى هذه الصورة ليس باتيان اختيارى يترتب عليه الرضاء لاجل امتثال بل ذلك الامتثال اضطرارى بالنسبة الى الامر الاول فلايكون العبد مختارا فى الامتثال له بخلاف الاتيان بما وافق الامر الثانى

(قوله ولاشك انه لوعلم السلطان الخ) اى كما يلزم فى المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصى مطيعا يلزم ايضا ان لايكون اعتذار السيد فى صورة مخالفة العبد امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبنى على ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضائه لو علم السلطان ان رضاءه فى المخالفة لاعتقد انه مطيع لسيده لامخالف له فلايقوم له عذر لان السلطان يقول للسيد انه لم يأت بما امرت به لان رضائك فى عدم اتيانه به (قوله ويمكن ان يقال الامر امران الخ) حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لاتحصيل ما اراده لايستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصى مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكوينى يتكون ويحدث به جميع الكائنات المأمورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعى تدوينى هو الامر الذى كلف به العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب والعقاب فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما توافق الامر التدوينى والرضاء اعنى ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكوينى اذا خالفه واما

(متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولاضرورة في صرفها عن ظواهرها وسيأتي الكلام في تحقيق صفة

والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثانى بمعنى ان الطاعة ليست
الاتيان بما وافق الامر اول ولايترتب عليه الرضاء فيما خالف الامر الثانى اذا
تقرر هذا فنقول اما اندفع ماأورده على جواب دليلهم الثالث فلأن ارادته
تعالى وقوع شئ انما هى فى ضمن الامر الاول التكوينى المستلزم لوقوع المأمور
به فكون الطاعة اختيارية تحصيل ماراده المطاع غير ممكن فى ارادة الواجب
تعالى لانتفاء اختيار المأمور بالامر الاول فى الامتثال وان امكن ذلك فى ارادة
السيد لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان يكون الاطاعة تحصيل
ماراده المطاع بان يقال لو صح ذلك لكان العبد مختارا فى امتثال الامر الاول
واللازم باطل لما عرفت وايضا المأمور بالاول نفس الشئ الكائن والمأمور به
وجوده والمأمور بالامر الثانى هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختيارى
المتراخى عن صدور الامر فلا يمكن للعبد الامتثال الاختيارى للامر الاول فانه
ان تعلق بوجوده فقد عرفت ان لاشئ من الممكنات بمختار فى وجوده وان
تعلق بفعله فالمأمور ذلك الفعل لا العبد بخلاف الامتثال للامر الثانى واما كونه
جوابا عن ادلتهم فلانه على هذا لايتم دليلهم الاول اذ انتفاء الامر الثانى عن
الشرور والمعاصى لايوجب انتفاء الامر الاول الموجب لارادة الامر ولا دليلهم
الثالث لماثبت ان الاطاعة تحصيل ما امر به المطاع قطعا لاتحصيل ماراده ولا دليلهم
الرابع اذ غاية انتفاء رضائه تعالى بالكفر والمعاصى انتفاء كونها مأمورا بها بالامر
الثانى لا انتفاء كونها مأمورة بالامر الاول ايضا بل يجوز مع انتفاء الامر الثانى
ان تكون مأمورة بالامر الاول ومرادة فى ضمنه ولذا لم يذكر جوابا على حدة
عن دليلهم الرابع ومايقال انه جواب عن دليلهم الثانى ايضا ففيه نظر اللهم الا ان
يتكلف ويعمم الرضاء فى كلامه من رضاء الامر والمأمور ومن الرضاء الجائز
والواجب فيقال لانسلم انها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها كيف وكونها
مرادة فى ضمن الامر الاول يستلزم كونها مأمورا بها بالامر الثانى ليجب
الرضاء بها ولا يخفى مافيه بقى فى كلامه بحثان الاول ان الامر التكوينى ليس
على حقيقته بل هو عبارة عن تعلق القدرة او التكوين الا ان يقال كونه
جوابا آخر غير ماذكره القوم لايتوقف على كون الامر التكوينى على حقيقته
الثانى ان الامر التكوينى خاص بموجودات الكائنات المرادات مع ان من جملتها
اعدام المعدومات الممكنة كالكفر وترك الطاعات والمعاصى الا ان يقال تلك الاعدام
حاصلة بترك الامر التكوينى وكما ان نفس الامر التكوينى تابع للارادة كذلك تركه
فيكون جميع الكائنات مرادة له تعالى فيتأمل فى هذا المقام فانه مجاز الافهام
(قوله متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام) قيل ذكر الكلام عقيب الارادة

اذا وافقه كما فى المأمور به بالاتيان الاتيين به فيترتب عليه الرضا بما بلا شك لايلزم
كون الكافر والعاصى
اللاتيين بالكفر والعصيان
المأمور بهما بالامر التكوينى
مطيعين ولا يكون العبد
فى المثال المذكور مطيعا
لعدم اتيانه بما امر به
بالامر التدوينى التكليفى
الذى يترتب عليه الرضاء
فتأمل (قوله كما يقول المعتزلة
الخ) قالوا كلامه تعالى
اصوات وحروف غير
قائمة بذاته تعالى بل يخلقها
الله تعالى فى غيره كاللوح
المحفوظ او جبرائيل او
النبى عليه السلام او غير
ذلك كشجرة موسى
عليه السلام ومعنى
كونه تعالى متكلما
خلقه وايجاده هذه
الاصوات والحروف فى
الغير (قوله لانه خلاف
النصوص واقعة فى كونه
تعالى متكلما وصرف
تلك النصوص عن
ظواهرها التى هى قيام
الكلام بذاته تعالى
وحملها على كون موجدا
له فى الغير مما لاضرورة
له الا بدليح حملها على
ظواهرها على ما سيأتى بيانه

الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة

تنبيها على انه لا ينشأ الا عن ارادة ولذا اخر عن العلم والقدرة فان الذى ينشأ عن الارادة
لا محالة مسبوق بهما انتهى ولا يخفى ان المسبوقية بالعلم صحيح وبالقدرة فاسد اذ كل
ما حصل بتأثير القدرة حادث وكلامه تعالى قديم نعم الكلام اللفظى الحادث متعلق
القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع
والبصر والحياة والكلام بانها صفة كمال فى الحى فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات
ما يترتب على هذه الصفات فلا نقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى
متكلم اذ لا معنى له سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم ولذا قال وليس معناه
ايجاد الكلام فى الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام
بمعنى ايجاد كلام فى شجر فهناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة
فى صرفها عن ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور فى اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع
الانبياء عليهم السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات
بل لا دور فى اثباته بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو يثبت
بمجرد الكلام اللفظى المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت
الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل البحث (قوله حى
لان الحياة عندنا الخ) اى متصف بصفة زائدة هى الحياة لان الحياة عندنا صفة
توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح فى الحقيقة دليل الكبرى دليل
الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون فى كونه تعالى حيا واستدلوا عليه بان يقال
انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حى لكن اختلفوا فى معنى كونه تعالى
حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة
عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة لتلك الصحة
فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل من هو عالم قادر فهو متصف بصفة موجبة
لتلك الصحة سواء فى الواجب تعالى او فى غيره وتلك الصفة الموجبة فى غيره تعالى
اعتدال المزاج النوعى بنوع اعتدال محصول بذلك الحى او القوة التابعة له سواء كانت
قوة الحس والحركة اوغيرها كما اختاره ابن سينا وفى الواجب تعالى صفة قديمة
هى مقتضى الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة فى العلم والقدرة فلا بد لكل حى من
مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحياة فى الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة
المخصوصين بذلك وهو ماقاله الشارح وان وقع الارادة فى كلامه بدل القدرة
ولما توجه على تلك الكلية ان يقال لا نسلم ان الحياة فى الكل صفة موجبة لتلك الصحة
لجواز ان يكون حياة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة استدلوا عليها

(قوله توجب صحة العلم)
هذا التعاريف لا تكشف
عن حقيقتها ولا حاجة
اليها فى سلامة الايمان
وصحة العقائد بل الاشتغال
بذلك فى هذا المقام فضول
تركها من حسن الاسلام

كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

بانه لولا تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا فلانه جار فى اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد غير صحيح ههنا فلذا قال المصنف فى المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة لم يدل عليها برهان فى شئ من الصفات عنده ثم فى قوله وعند الفلاسفة هو الدراك الفعال تسامح بل الحى عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يخص كلامه بحياة الواجب تعالى فى الموضعين وحينئذ يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبراءته تعالى عن ان يكون بعض كمالاته بالقوة ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخير الحياة عن العلم والقدرة والارادة بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة على نفس الحياة لكن على هذا ينبغى ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتقان الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها فى المواقف وقد سبق ما جوابه من ان تقديم العلم على الكل لاشرفه ولكل وجهة هو موليها اعلم ان الشارح المقاصد استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية فى كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا ولم يتعرض فى كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحياة وليس بشئ لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحياة زائدة ويكفى فى اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها (**قوله** وهما صفتان زائدتان) اى على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذى دل عليه ظواهر النصوص يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشئ بنفسه فلا يكونان راجعين الى العلم فقوله وليسا براجعين الى آخره من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك التشبيه لا يقال ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق

(قوله للدلائل السمعية الخ) وهى ساكتة عن كونهما زائدتين او غير زائدتين وعن غير ذلك

(قوله للدلائل السمعية) فان القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية

(اصلا)

عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات والاحاديث وليسا براجعين الى العلم بالمسموعات

اصلا لانا نقول ليس ذلك القول صريحا فى زيادتهما اذ الاشعرى مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وايضا ربما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا ففى التصريح دفع التوهم (**قوله** وليسا براجعين الى العلم الى آخره) اعلم ان الفلاسفة والكعبى وابو الحسن البصرى من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر اومشروطان به وهو محال فى حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر فى الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما عين التأثر اومشروطين به ولوسلم فيجوز ان لايكونا فى حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة فى حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثانى بان انتفاء التعلق فى الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما فى سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث ولاصارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الالتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ماسبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعرى يخالف الفرقة الاولى فى قولهم بتوقف السمع والابصار على الالتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين فى قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ماذهب اليه الاشعرى فلاوجه لما اورده العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على الاشعرى من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم تجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لاشبهة فى انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا فلاشك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشئ على الوجه الجزئى والاول على الوجه الكلى وانما الشبهة فى امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئى هل يتوقف حصوله على الالة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى اولا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعرى وثانيهما ان ذلك الادراك الجزئى هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعرى اومن افراد العلم كما ذهب اليه الاشعرى فالعلم عنده تعلقان ازلى

(قوله وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة

وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الاتعلق واحد ازلى ابدى وان اختلفوا فى ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية اولا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيالى حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اى باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلا للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لا نوعين لما نبه عليه الشريف المحقق فى بحث ان الاحساس علم عند الاشعرى فى دفع ايراد شارح المقاصد على المصنف حيث جوز المصنف كونهما نوعين اوشخصين واورد عليه انه تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيالان مراد الجمهوران العلم نوع والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان الغرض بالنوعين لمجرد الاستظهار ❀ واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات فى السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون الآلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منهما مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الحاسة فأنه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بها (قوله كما يقوله الفلاسفة) قال المحقق الطوسى فى نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فأن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشئ لان وصفه تعالى بهما مشهور فى الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفى الصفات وترتب آثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فأن غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينافى وانما الممكن له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع نفيهم

(قوله كما يقوله الفلاسفة وهو مذهب الاشعرى ايضا والمبصرات) فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجدى بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا حال السمع

(قوله قيل الاولى)وهو مذهب السلف والائمة الحنفية واهل الحق (قوله لما ورد الشرع بهما آمنا الخ) وكذلك صفات الافعال على تفاصيلها ولم يذكرها المصنف ولا الشارح وكان ذلك لعدم اعتداد الاشاعرة بالحنفية القائلين بها ووافقهم ابن الهمام على نفيها في كتاب المسايرة حيث قال ادعى متأخروا الحنفية من عهد ابي المنصور الماتريدى انها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين من اصحابه تصريح بذلك سوى ماأخذوه من قوله كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق واما نسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر بل في كلام ابي حنيفة مايفيد ان ذلك على مافهمه الاشاعرة على مانقله الطحاوى عنه حيث قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لايزال ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى فله تعالى معنى الربوبية ولا مربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه محيى الموتى واستحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شئ قدير فقوله وذلك بانه على كل شئ قدير تعليل وبيان الاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق وقال الشيخ ابو المعين النسفي في مبحث التكوين من كتاب التبصرة ان الخصوم من الاشاعرة يشنعون علينا في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان هذا قول احدثتم لم يأت من العراق ولم يقل به احد من السلف وانما جاء من سمرقند والجواب ان هذا

قول باطل صدر عن الجهل بمذاهب السلف وذلك ان اباجعفر الطحاوى رحمه الله ممن لايخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل السلف على العموم واقاويل ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله على الخصوص قال في كتاب العقائد مازال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته ثم قال له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق واراد بقوله قبل خلقه قبل مخلوقاته الا ترى انه قال لم يزدد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخلق لم يقل لم يزدد وثانيهما انه لو كان التكوين ثابتا في الازل وكان الله مكونا خالقا للعالم لكان المكون موجودا مخلوقا في الازل فيلزم قدم العالم والعجب كل العجب ان قوما يدعون البراعة في الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون ان القول بقدم التكوين يؤدى الى القول بقدم المكونات مع علمهم ان ماتعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو الحدث لا القديم لان القديم هو المستغنى في وجود عن غيره فلم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما وتحقيق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقدم العالم المعللين لذلك بقدم ماتعلق وجود العالم به من ذات البارى او صفة من صفة المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده بغيره هذا كلامه وبالجملة قد اشتهر بين الاشاعرة ان اثبات التكوين صفة قديمة لله تعالى قول محدث احدثه ابو المنصور وغيره من متأخرى الحنفية وليس في كلام المتقدمين منهم ذلك اقول ان ارادوا به ان اثبات التكوين صفة برأسها كما يوهمه عبارة بعض المتأخرين منهم او اطلاق اسم التكوين على الصفات التى يسميها الاشاعرة صفات الافعال على ماهو المشهور فيما بينهم فهو كذلك لايوجد في عقيدة ابي حنيفة واصحابه ولايذهب اليه جمهور اتباعه وقدمائهم من العراقيين وغيرهم وانما مذهبهم في باب العقائد على ماصرح به

قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها آمنا بذلك

الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بأن المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا (قوله قيل الاولى الى آخره) وجه الاولوية مايستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مشكل فالاولى ذلك وليس بشئ اذلا اشكال في ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات لايوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه في المتشابهات ولم يذهب احد الى ان السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه

= الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله وغيره هو توصيف الله تعالى وتسميته بكل ما وردوا اعتقاد انه حق بالمعنى الذى اراد ورد علم ما اشتبه علمه الى عالمه من غير تأويل بالاراء ولا تعطيل بالاهواء والتقديس عن كل ما لم يرد به الشرع ولم ينطق به الوحى وانه لا يثبت قدم الاسلام الاعلى ظهر التسليم والاستسلام وهم يتحاشون عما وقع فيه الاشاعرة من تقسيم الصفات الى صفات الذات وصفات الافعال وتنويع كلام الله الى النفسى واللفظى والماتريدية من اطلاق اسم التكوين على تلك الصفات والقول بانها قائمة بذاته وامثال ذلك من العبارات بلا توقيف من الشارع وانما يكتفون مثل قولهم ان الله سبحانه بجميع اسمائه واحد وبجميع اسمائه قديم وانه متكلم آمر ناه مخبر وان ارادوا به اثبات صفات قديمة لله تعالى من الخلق والفعل والتخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك مما ورد به الكتاب والسنة فكلا فان الحنفية كلهم متفقون على اثبات تلك الصفات وانها قديمة بالذات لا هو ولا غيره كسائر الصفات واما المخالف فيه هم الاشاعرة وغيرهم من النفاة وما ذكره ابن الهمام بعيد من الوقوع والعجب من المحقق انه يستدل بقول ابى حنيفة على نفى هذه الصفات والامام يحكم بغير مراده فى كلامه يشهد بخلافه فانه صرح اولا بكونه ازليا بصفاته وبين ثانيا بقوله ليس منذ الخ واكده ثالثا بقوله فله معنى الخالقية الخ ومثله رابعا بصدق المحيي عليه تعالى قبل اتصاف الموتى بصفة الحياة قبلية تليق بجلاله وكبريائه ولا نسلم ان قوله وذلك بانه على شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق بل هو تعليل لنفى الاستفادة المذكورة فانه ربما يسبق الى البال بدارا من وقوع الخلق والبرية فى الزمان واختصاص الحدوث بان دون آن اتصافه جل ذكره بتلك الصفات على هذه الشاملة الى ان يرده صحيح النظر وذلك لان معنى القدرة هو التمكن من الفعل والترك الموجب لصحة الصدور وكل ما يصح صدوره من الواجب فهو ضرورى دائم الصدور واجب الحصول لتعاليه عن طريان المنتظرة فى كونه معرضا للامور المتجددة وتعاور نسبة القبل والبعد وتوارده حيث وقد لبرأته بالكلية عن شوب الامكان فى القوة فالممكن وان كان مربوط الوجود بالزمان مرهون الحصول بالاستعداد الا ان صدوره عن الواجب دائم وحدوثه لازم والاشاعرة قالوا ان صفات الافعال التى يسميها الماتريديون من الحنفية بالتكوين على فصولها ليست الا صفة القدرة باعتبار تعلقها بالخاص فهى باعتبار تعلقها بالخلق تخليق وبايصال الرزق ترزيق وكلها حادثة لحدوث التعلق المعتبر فيها فيما لا يزال فلو كان مراد الامام ابى حنيفة رحمه الله ذلك فلا يصدق القول بانه سبحانه كان ازليا بصفاته واسمائه ولا ان له معنى الربوبية ولا ربوب وله معنى الخالقية ولا مخلوق بل يكون قد استفاد هذه الاسماء والصفات منذ خلق الخلق وباحداثه البرية ويكون ازداد بالخلق اسم الخالق وبالرزق اسم الرازق على ان مذهب الحنفية يأبى عن امثال هذه التصرفات بالكلية وقال الشيخ حافظ الدين ابو البركات فى كتاب العمدة لا يقال ان قدم التكوين يقتضى قدم المكون اذ التكوين لا يكون كالضرب ولا مضروب لان ما تعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ان المحدث ما يتعلق وجوده بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره يعنى ان المكون وان لم يكن موجودا فى الازل لكنه موجود فى ما لا يزال غير غائب عن الملك المتعال ولا محجوب عنه بحال ثم قال ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته تعالى او بصفة من صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فما تعلق به ازلى ام حادث فان قالوا حادث فهو من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا بالله تعالى وفيه تعطيله وان قالوا ازلى قلنا هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت شبهتهم انتهى يعنى ان الاشاعرة اما ان يعترفوا بتعلق العالم بنفسه او بحسب بعض اجزائه بذاته تعالى او بصفة من صفاته العلى اولا الثانى تعطيل محض وكفر صرف وعلى الاول ان اقتضى ذلك التعلق قدم العالم لزم عليهم ما هربوا عنه والا فقدم التكوين لا يقتضى قدم المكون فان قيل التكوين بالنسبة الى المكون كالعلة التامة او متممها اللازم عنه المعلول اذ هو عبارة عن الايجاد بالفعل ومما يقوله الضعفاء من الظاهرين من ان القديم مبدأ التكوين والتعلق حادث مع حدوث المكون قول بين البطلان فلا يتصور انفكاك المكون عنه بخلاف ما اذا تعلق بذاته او بصفة من صفاته اذ يجوز ان يتعلق به بواسطة حوادث واسباب من زمان او غيره فلا يلزم وجود الممكن =

= فى الازل قات لامندوحة من انتهاء سلسلة الموجودات بالاخيرة الى الواجب بحيث يكون الواجب علة كافية له فى صدوره مقتضية لوجوبه عنه سواء كانت الحوادث متناهية كما يقول به المتكلمون او كما يقول به الفلاسفة على النحو الذى قرروه فان قلت ازلية المقتضى التام الكافى لوجوب المعلول عنه ووجوده تكوينا كان اوغيره فوجب ازلية المعلولات لامتناع تخلف المقتضى بالفتح عن المقتضى التام قلت المقتضى انما هو وجود الممكن فيما لايزال واما الوجود الازلى فهو مما لايسعه وسع الممكن بالكلية والازلية ليست عبارة عن الوجود فى الازمنة الغير المتناهية وانما هى حالة بسيط محيط بجميع الموجودات على نسبة واحدة متعالية عن التغير والتبدل وتوارد نسبة البعد والقبل فالقديم لاينفك ابده عن ازله ولايتأخر آخره عن اوله ولايكون اولية صفة سابقة منه ولاالاخرية حالة منتظرة له بل نسبة الزمان والزمانيات كلها والموجودات باسرها كنسبة النقطة المعينة الواقعة فى وسط الزمان بالنسبة اليه كما قال سبحانه وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اوهو اقرب وانما التفاوت بالتقدم والتأخر وحصول الاول دون الاخر فيما بين الممكنات بعضها من بعض لتقيده بزمان خاص ومكان ورتبة مخصوصة دون غيرها الا بالنسبة الى البارى جل ذكره لتعاليه عن ذلك كله فالان حصحص الحق وظهر بطلان ماقيل ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه وذلك لان المقصود بيان ان المعروف من جهة الشريعة المطهرة المعتبر فى صحة الايمان والعقيدة من معانى القدم والحدوث هو هذا القدر سواء سماه الفلاسفة والمتكلمون اوغيرهم فى اصطلاحهم بالحدوث الذاتى اوبالحدوث الزمانى اوبغير ذلك ولاحاجة لنا الى استلزامه المسبوقية بالعدم وان لم يمكن وجود الممكن بدونها فى نفس الامر لان الشرع ما كلفنا باعتقادها ولم يحكم علينا بوجوبها والواضع للشرائع والحاكم فى امور الدين من مسائل العقائد وفروع الاعمال ليس الا هو الله العزيز الجبار المتعال دون المتكلمين وغيرهم من ارباب الاراء والاقوال فان زعموا انهم اخذوا ذلك من الشرع طولبوا باقامة حجة شرعية بتلاوة آية اوبرواية سنة وان يجدوا الى ذلك سبيلا وان كان بعضهم لبعض ظهيرا وان ادعوا التبادر من معنى الحدوث فاول مايعوذهم وجدان هذا اللفظ من الشارح فى حق العالم وانما يؤخذ المسئلة من نحو قوله تعالى الله خالق كل شئ وبعد التنزل فتبادره الى بعض الاوهام ليس لان الموضوع له الحقيقى دون غيره بحيث لايصدق المفهوم على غير الزمانى من انحاء الحدوث بل انما ذلك لالفه وانه بما احاط به علمه وبلغ اليه فهمه دون غيره وانما حقيقته قياس الغائب على الشاهد وهو حجة داحضة واساس فاسد وان ادعوا الاجماع فبعد تسليم وقوعه وانه حجة فى العقائد فليس هو فى المعنى الذى احدثه اهل الكلام الذى هو اكبر البدع المحدثة فى الاسلام اخذا من الفلاسفة فانه عرف محدث لامحالة لم يأت به شريعة ولاثبت عليه عقيدة وانما يقع الاجماع على المعانى التى عرفت من الشارع وان تقولوا ان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم بالزمان لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة فهو قول محض لان مالابد منه لذلك هو سبق العدم اعم من ان يكون بالزمان اولا واما خصوص العدم بالزمان فكلا بل لايمكن ذلك فى اول الحوادث وانما السبب الحامل لهم على اعتبار سبق العدم بالزمان فى مفهوم الحدوث الذاتى غفلتهم عن تحقيق انحاء السبق بالذات وحقيقة الحدوث الذاتى وغيهم عن معناه حيث توهموا بجملتهم انه لايمكن فيه سبق العدم بالذات ثم اكد ذلك الوهم على خلاف الاشعرية مذهبهم العقيم ورأيهم السقيم من القول بامكان الصفات وزيادتها على الذات فثبتوا ان الحدوث الذى هو من ضروريات الدين هو القسم الذى يسميه الفلاسفة بالحدوث الزمانى وزعموا ان ذلك مخلص لهم من حدوث الصفات اللازم عليهم والثابت ان الممكن مسبوق الوجود بالعدم على الاطلاق لايلزم من الصدور بالقصد والاختيار ايجاد الموجود وتحصيل =

= الحاصل وان لم يكن مسبوقا بالعدم بالزمان ولذلك لم يرض به العلامة سيف الدين الآمدى وجوزان يكون تقدم القصد على الايجاد وكتقدم الايجاد على الوجود فى انه بالذات لا بالزمان وقد اعترف هؤلاء بعجزهم عن دفعه ومن ثمه اطبق السلف وعلماء الشريعة وائمة الدين ورؤس المجتهدين على ذم الكلام وهجر المتكلمين أفمن يهدى الى الحق احق ان يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى وربك اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين (قوله فان علمنا عرض) قد مر فيما سبق انه واجب وذاتى منزه عن الاستكمال بالزيادة ولا هو ولا غيره بخلاف صفات غيره تعالى فانه ممكن حادث عرضى زائد على ذاته وغيره وقال الشيخ ابو طالب المكى رحمه الله فى كتاب قوت القلوب فى هذا الباب نسلم اخبار الصفات فيما ثبت به الروايات وصح به النقل ولا نتأول ﴿١١٨﴾ ذلك ولا نثبته بقياس ولا عقل ولكن نعتقد الاسماء والصفات بمعانيها وحقائقها الله تعالى وتنفى التشبيه والتكييف عنها اذ لا كفو للموصوف فيشبه به ولا مثل له فى جنس هو منه فليماثله فنقول كما سمعناه ونشهد بما علمنا على انه ليس كمثله شئ فى كل وصف فنثبت ولا نشبه ونصف ولا نمثل ونعرف ولا نكيف انتهى كلامه وهذا هو مذهب السلف الصالحين وائمة الفقهاء الحنفية المجتهدين وغيرهم من اعيان الامة وعلماء الدين

(قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ) فان ماذكرنا آنفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الايات والاحاديث تأبى عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية تدل على امتناع حملهما على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المعروفتين (واشار) وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل انه لما صرفا عن معناهما الحقيقتين لانتفاء الالتين المعروفتين فيه تعالى والتقليل فى القدماء مهما لم يلزم من نفيها نقص فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعرى والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات (قوله فان علمنا عرض) فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز على ما فى المواقف (قوله ومحدث) ضرورة كون صفات الحوادث محدثة (قوله وقاصر) ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا (قوله مستفاد من الغير) الذى هو المبدأ تعالى المفيض للصور كلها (قوله وعلمه تعالى قديم) ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا فى الازل (قوله وكامل) لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا (قوله وذاتى) اى مستند

وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (ﻻ شبه له) اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (ولا ند له

﴿قال المصنف وهو منزه عن جميع صفات النقص الى آخره﴾ الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان الصفات السلبية كنفى الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص فى الصفات الوجودية كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا الا ان المراد هنا نفى صفات موجبة للنقص كوجود الشبه والمثل لا نفى النقص فى الصفات الوجودية (قوله لا يشبهه شئ فى الصفات الى آخره) انما قيد بقوله فى الصفات اذ المتبادرة من المشابهة هو المشاركة فى الصفة وايضا لو عمم من المشابه فى الذات والحقيقة لكان قول ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفى جنس الشبه فى شئ من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فحينئذ لم يتم استدلاله الآتى بان صفاته تعالى اعلى واجل مما فى المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفى من الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك فى الحقيقة ويكون قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوى فى القوة بخلاف ما اذا خص الشبه هنا بالممكن وحينئذ يكون النفى راجعا الى المشابهة واذا قال اى لا يشبهه شئ مع ان ظاهر كلام المصنف نفى وجود المشابه لا نفى مشابهة شئ موجود (قوله قديم وكامل وذاتى) فالقديم فى مقابلة كل من العرض والمحدث

ولا مثل له) قيل الند هو المناوى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية

واشار به الى ان العرض عند الاشاعرة مايقوم بالممكن لا اعم مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فى التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافى تخصيص الغير بالممكن فى قولهم ان العرض مايقوم بغيره لا تخصيص الموصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا ابقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل فى مقابلة القاصر والذاتى فى مقابلة المستفاد من الغير (**قوله** اى المخالف فى القوة) اى الواجب المخالف تعالى فى القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو الواجب المساوى فى القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص فى القوة موجود فلا يصح نفيه والممكن المساوى فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبه اما المساوى فظاهر واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبنى على مازعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات فى الحقيقة والذاتية فلا يصح تفسير المثل فى زعمهم بالمشارك فى الحقيقة ويصح تجويز التفاوت فى القوة بالزيادة والنقصان كما يشاهد تفاوت القوى والقدر فى افراد نوع واحد وهذا الزعم منهم مبنى على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ماصدق عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك فى العنوان لا يوجب الاشتراك فى الذات والا لكان الانسان والفرس مشاركين فى الذات والحقيقة لاشتراكهما فى مفهوم الذات كما اشار اليه المصنف فى المواقف (**قوله** وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة) هذا التفسير هو المختار عنده وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى فى الحقيقة النوعية واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين فى زعمهم السابق كما ردهم فى المواقف وحينئذ يكون الند بمعنى المناوى الغير المشارك فى الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا فى الحقيقة الجنسية او لم يشاركه فى الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا فى القوة او مخالفا زائدا او ناقصا وسواء كان واجبا او ممكنا والمراد بالمناوى المعادى والمخاصم وهو المراد مما ذكره الشريف فى تفسير الند حيث قال هو المناوى فيكون نفى الند والمثل متضمنا لنفى تعدد الواجب مطلقا وللرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه الى آخره (**قوله** ولما كان وجود الواجب وتعينه) اى مابه يمتاز عن جميع ماعداه عين ذاته وحقيقته كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقة

الى ذاته تعالى لعدم احتياجه فى شئ من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز الذات المشار اليه بالاشارة الحسية بانه ههنا او هناك والعرض هو الحادث الحال فى المتحيز بالذات وكل منهما يقتضى كون موصوفه متحيزا اى مشارا اليه بالاشارة الحسية التى هى من خواص الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه (قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية) وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئى حقيقى فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل واحد منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئى الحقيقى كليا حقيقيا وانه ضرورى البطلان وقيل فى بيانه فان كل كلى اذا كان بعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا فى فرده بل يمتنع فرد آخر له انتهى اقول لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما جعله بيانا له واعترافا بكونه تعالى ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح

فلا يشاركه غيره فيها

وحينئذ لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان تعيين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كان زائدا عليها كانت كلية فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة فى فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين وهذا ظاهر وان خفى على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال فى اثباتها ان كل كلى اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل يكون نوعه منحصرا فى فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ماذكره قائم على نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام بظاهره دليل على نفى المشارك فى الحقيقة واجبا كان او ممكنا و بباطنه دليل على نفى تعدد الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا انفى التدايضا اذ لا وجه لترك دليله هنا واذا انتفى المعادى من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى اما كونه دليلا على نفى المشارك فى الحقيقة فبأن يقال لو كان له تعالى مشارك فى الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ماذكره المصنف فى المواقف من انه لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعيين ضرورة الاثنينية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى انتهى لانه مبنى على ماذهب اليه بعض المتأخرين من كون التعيين والتشخص جزأ من الشخص وقد سبق قدحه فيه واقول اثبات هذا المطلب لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يثبت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا بأن يقال على تقدير المشارك فى الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما ممكنا مع ان احدهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد الواجب فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لكن الشارح هنا اختار ماهو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه دليلا على نفى تعدد الواجب مطلقا فبضميمة ماذهب اليه الحكماء من الوجوب وجودى وقد صرح المصنف فى بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين ❁ اما الاول فلانه لو كان زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا بغيرها لزم احتياج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا امرا وجوديا

(قوله فلا يشاركه غيره فيها) قيل فى هذا الاستدلال مغالطة من حيث انه المستدل فى هذا المدعى احد عينية الوجود بمعنى ان مفهوم الوجود والذات شئ واحد وانما يريدون منها فى مسئلة عينية الوجود للماهية كون الذات بذاته اى بدون اعتبار امر خارج عنه وحيثية زائدة عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه ومصداقا لحمل الوجود عليه فلم لا يجوز ان يكون حقيقتان بسيطتان مجهولتان الكنه يكون ذات كل منهما بما هو منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلا يلزم التركب ولا المشاركة وهذه شبهة فى المطلوب قد سميت بافتخار الشياطين واسندت الى ابن كمونة وانا اقول فى الجواب عنها ان يتلك الحقيقتين اما ان يكون لخصوصية كل واحد منهما مدخل فى كونها منشأ لانتزاع الوجود ومصداقا لحمل الموجود اولا فعلى التقدير الاول يلزم ان لا يكون لشئ منهما منشأ للانتزاع ومصداقا للحمل فلا يكون واجب الوجود للاحتياج وعلى الثانى يكون بينهما قدر مشترك ذاتى او عرضى فلا يكون واجب الوجود للتركب او الاحتياج

لايكون الانفس الماهية الواجبة ❀ واما الثانى فلانه على تقدير كون الوجوب نفس الماهية لوكان مشتركا بين الاثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا فى الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود والوجوب والتعين على الذات على مذاق الشارح ولتركب الهويتين على مذاق المصنف ❀ ثم قال المصنف فى المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين ٥ احدهما الوجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فيلزم تركبهما اى تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى فان صح لهم ذلك ثم استدلالهم ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم فى ابحاث الواجب لذاته وانما التردد فى صحة كون الوجوب وجوديا لما سبق منه فى بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان الوجوب نسبة بين الماهية البتة والشارح المحقق لما حقق ان لاشبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدأ انتزاع هذه المفهومات عين الذات جزم ههنا بان لاشبهة فى كون الوجوب بمعنى المبدأ وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذى اشار اليه الشيخ فى التعليقات حيث قال وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه المحقق الطوسى فى التجريد حيث قال وجوب الوجود ينفى الشريك وكذا العلامة التفتازانى قرر ذلك البرهان فى شرح المقاصد من غير نكير ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات ان لا يتصف الماهية الواجبة بحصة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق الواجب عليها من قبيل الضوء مضئ لا من قبيل الشمس مضيئة فبعد تسليم ان الوجوب وجودى وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جار فى الوجود الذى هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لايكون الوجود مشتركا بين اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو مفهوم انتزاعى وعارض ذهنى من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس الماهية فسلم لكن حينئذ لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لايكون مشتركا بين اثنين ولايلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد وهو مراد ابن كمونة حيث قال فى بعض تصانيفه ٥ البراهين التى

وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل واحد منهما ممتازا عن الاخر بخصوصيته فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركب المنافى للوجوب (ولاشريك له) لقوله تعالى لا اله الا هو

ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفا فى الماهية فلا بدله من برهان آخر ولم اظفر به الى الان انتهى لايقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة فى لازم واحد مع عدم اشتراكهما فى شئ من الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة فى وصف التجرد والوجود وغيرهما (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفى المثل المشارك فى الحقيقة وكلمة قد التقليلية فى امثاله اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا كان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء الملزوم ووجه ضعفه امران ❊ احدهما انه مبنى على كون التشخص جزأ من الشخص ليلزم تركيب الهوية ❊ وثانيهما انه مبنى على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفى هو الممكن المشارك فى الحقيقة ليكون متمحضا فى رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل فى كلامه بالممكن كما عرفت ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل فى رد قدماء المتكلمين فى زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذات الممكنات وتلخيص استدلاله انه لو شارك ممكن له تعالى فى الحقيقية النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الاخر بخصوصية زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصية والامكان لازمها مع خصوصية اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المتشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين ❊ والثانى محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضى عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضى عندنا مستلزم لعدم كون تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك الخصوصية مقتضاها والكل ينافى الوجوب الذاتى لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا ينفى احتمال المشاركة فى الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون تلك الخصوصية فصلا يقتضى الوجود والتعين والوجوب بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان فى كل حال وبهذا البيان اندفع الاوهام (قوله لقوله تعالى لا اله الا هو) قال العلامة فى شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية

(قوله فان الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ) تفصيل الدليل على ما ينبغى انه لو كان له تعالى مثل لكان هو مشاركا له فى الماهية وممتازا عنه بخصوصية ما فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن فى هذا المقتضى فيه واما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا لازما من لوازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التى بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له تعالى وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل له تعالى فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب ونقيضه

(قوله لفسدتا) لانها ان وافقت فى المراد فطارت عليه القدر وان خالفت تعارفت عنه فالآية تدل

وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما لحصر وجوب الوجود او لحصر الخالقية او لحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة اليه والى دليله فى نفى المثل

وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعنى بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ووافقه الشريف المحقق فى القول بأن بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعى فى نفى تعدد واجب الوجود ونفى تعدد الخالق ونفى تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح امور ❀ الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنفى الشريك فى الخلق والايجاد ❀ الثانى انه لا وجه لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليله المختل مع دليل ينقله عن الغير ❀ الثالث بان يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواه الا ان يقال الاستدلال هنا بهذه الاية مبنى على مذهب من جوز وليس بجائز عنده ولذا لم يلتفت اليه فى دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه (**قوله** ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) الفساد المذكور فى هذه الاية اما بمعنى خروج السماء والارض عن هذا النظام المشاهد من بقاء الانواع وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما فى الاصل كما قالوا ثم ان كل من يخاطب بها يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهى بعبارتها تنفى آلهة متعددة غير الواجب تعالى وبدلالتها تنفى تعدد الاله (**قوله** والاول قد مر الاشارة الخ) اى الاشارة فى ضمن دليل نفى المثل المشارك فى الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل مبنى الاستدلال على نفى تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل المساوى فى القوة فلا يرد انه لا ينفى وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته ففاسد من وجوه ❀ اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافى صريح كلام الشارح فيما مر اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية يكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا وان كان لازما لها ❀ واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول ❀ واما ثالثا فلان قيد المساوى فى القوة مما لا مدخل ههنا بل فى برهان التمانع والصواب ان يؤخذ بدله قيد المشارك فى الحقيقة على ان ذلك القيد مبنى على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما اشار اليه المولى الخيالى من ان البرهان المشار اليه والاية الثانية انما ينفى تعدد الواجب القادر على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متخالفين فى القوة بان يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث يتساويان فى القدرة وان يكون احدهما غير قادر بل معطلا ليس من شأنه الخلق او موجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوى فى التأثير واما على تقدير كون احدهما موجبا

على نفى التعدد بمنطوقها وبمفهومها لازمتها عقلا (قوله اما لحصر وجوب الوجود) ويدل عليه قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض اذ لا معنى للظرفية مع قوله شهد الله انه لا اله الا هو بمعنى ان ذلك يقتضى الوحدة بذاته (قوله قد مرت الاشارة) الى دليله اعلم ان البراهين العقلية وان نهضت على توحيد الواجب الوجود نهوضا لا مرد له وافاد على القطع واليقين هذا المقصود لكنها قليلة الجدوى فى تصحيح العقيدة الواجب شرعا المعتبر فى عقد الدين فانها بانفرادها انما تدل على وحدة الواجب الذى يثبته الرأى الكلى من غير تعيين لكون النظر كليا فلعل ذلك لا يكون الصانع الذى يدعوا اليه الشرائع لتعين ما يدعوا اليه الانبياء وتشخصه وهو الله الذى لا اله الا هو فلو قيل بطلان تعدد الواجب يدل على ان هذا الواجب الذى يثبته الرأى الكلى هو الصانع للعالم الذى يدعوا اليه الشارع

(قوله والاول قد مر الاشارة اليه والى دليله فى نفى المثل)

فان كون وجود الواجب ولعله عين ذاته بل ... يكون وجوب الوجود الذى هو غير عارض الواجب بل مشترك بين اثنين

وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لاتكون نفس المجموع

فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب موجب كان معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع بينهما كما قيل واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفى تعدد مطلق الواجب فلابد لنفيه من دليل آخر هو ماهو هذا مراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء فانه يقتضى خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلى متواطئ لايتصور فى افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى فى اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التى هى خواص الالوهية وكلما انتفى واحد منها يلزمه ان لايكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة ولا المعطل ولا الموجب المؤدى الى التعطيل فى المصنوعات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب لصفاته فكلما تحقق واجبا يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين فى القوة والقدرة فيلزم امكان التمانع المستلزم للمفاسد فالدليل المشار اليه فى الآية ينفى تعدد مطلق الواجب كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد لا كما حسبه الشارح كيف ولو كان الامر كذلك لم يمكن نفى تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت اختلال دليله على هذا المطلب الجليل (قوله وقد يستدل عليه) اى على نفى تعدد مطلق الواجب وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذى هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم محال ضرورة اذ لو كان علة مؤثرة فهى اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشئ فى نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان عليته لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره فى كل جزء منهما او فى احدهما او فى انضمام احدهما الى الآخر او فى الهيئة الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية خارجان عن الممكن الموجود هناك لان الامر الاعتبارى معدوم فى الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شئ علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره فى كل جزء او فى احدهما ولما استحال تأثير الشئ فى نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة لايكون علة له الا باعتبار تأثيره فى الواجب الاخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم لكون كل من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد

فربما يقول المعارض اما ان يلزم وجوب وجود الصانع فى بيان الشرائع اولا وعلى الثانى لايثبت بها التوحيد المقصود وعلى الاول تفتقر الادلة العقلية فى دلالتها على المدعى الى الدليل النقلى فلا تكون برهانا مستقلا (قوله لاحتياجه الى كل واحد) واللازم من ذلك انما هو امكان اجتماعهما وهو لايدل على امكانهما (قوله لايكون نفس المجموع) المعلول الممكن هو المجموع بمعنى كل واحد منهما مع الهيئة الاجتماعية او من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فلم لايجوز ان يستند ذلك اليهما يعنى على كل واحد منهما بدون تلك الحيثية ولا يلزم ان يكون فاعلا لنفسه كما فى المجموع المركب من الواجب والممكن ولا كون الواجب معلولا لغيره هذا

ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه

لذلك الممكن الموجود علة مأثرة فيه يلزم اما كون الشئ علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لا نسلم ان هناك موجودا آخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنين كما ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل حاكم بان ذلك المجموع محتاج فى وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد ولا يحتاج شئ من الواجبين الى شئ واما ما قيل الترديد الذى ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع نختاره وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادى علة للمجموع بمعنى الكل المجموعى واشار اليه الشارح فى رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح كون العلة فاعلا مستقلا فان كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد المستحيل وان كان كل منهما علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك عليه الشئ لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا ما قدمنا من ان المركب من عشرة آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود آخر يحتاج الى جعل آخر وراء جعل الوجودات العشرة وهو الذى اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل واحد يوجد العشرة فيجرى التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة آخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم ههنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته وما الحاجة الى اثباته فالمؤثر فى المجموع المؤلف من موجودين فصاعدا اما مؤثر فى جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى فى الممكنات او فى بعض اجزائه كتأثيره تعالى فى الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة واما اذا لم يكن مؤثرا فى شئ من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه قطعا وبهذا يندفع ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الآخر على قياس ما جوزه فى البرهان المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخير علة للكل الحاصل بايجاد معلول واحد على ان نسبة ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الاخر علة يلزم التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار ولا يجدى القول بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرين بالذات فلا بد من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقى ههنا كلام هو ان ما ذكره الشيخ فى التعليقات حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعنى انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذا مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد

(قوله اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه) لا يقال لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية دون وصف الارتباط والاجتماع اعنى ذات الاثنين فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك حينئذ فى اللزوم المذكور

هذا الالتيام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام الذى فيه بقاء الانواع وترتب الآثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله لايستلزم التمانع بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر بل امكان ذلك التمانع والامكان لايستلزم الوقوع فيجوز ان لايقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقان على ايجادهما بالاشتراك او يفوض احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى الخيالى ثم اورد عليه ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الفساد على عدم التكون حيث قال والتحقق فى هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر فالآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿لو كان فيهما﴾ اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لايوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لايمكن شئ من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما وذلك مصرح به فى كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذ اعم الاله من الصانع المؤثر فيهما وغير المؤثر نعم يرد عليه ابحاث ❊ الاول يتوجه عليه ماذكره بعد العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز ان لايقع ابدا فلا يلزم عدم كون احدهما صانعا وان بنى على تسليم العلامة اولا لم يكن تحقيقا ❊ الثانى لو سلم ان التمانع واقع فليقع فى بعض المصنوعات لا فى كلها فحينئذ لا نسلم انه اذا لم يكن هناك احدهما صانعا عند التمانع يلزم ان لايوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان احدهما مؤثر فى السماء من غير تمانع والاخر مؤثر فى الارض من غير تمانع فتمانعا فى الفلك العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر فى السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر فى الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل فيهما الثالث لو سلم ان امكان التمانع فى كل مصنوع يستلزمه التمانع بالفعل فغاية مايستلزمه التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن

اللازم هو الاول دون الثانى اذ ليس احد المحالين اولى باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما اوكليهما صانعا لازما وحده بل مع كونهما صانعين فى ضمن لزوم اجتماع النقيضين فيجوز ان يوجد العالم باعتبار كونهما صانعين فى ضمنه وماقيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا حينئذ هو استحالة التمانع لامكانه المصرح به فى كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه ايضا فان الظاهر ان مراده انه بعد استلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون الملازمة قطعية اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما الا اذا خص به على انه بمجرد استثناء نقيض التالى اعنى قوله لكن امكان التمانع محال ثبت اصل المطلوب اعنى نفى تعدد الاله القادر على الكمال وهو الذى اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب ❊ الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل فى كل مصنوع فلا يتم ماذكره من التحقق وان استلزم فيتم ماذكره العلامة فى التقرير الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما فى كل مصنوع وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد مصنوع اصلا فانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير على قياس ماذكره فى التوجيه الثانى بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يكن مصنوع فضلا عن الوجود والا لامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال فى ايجاده لعين ماذكره فى ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا ❊ الخامس ان التوحيد فى حصر مطلق الخالقية لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر من الاية هو الاول بل نفى تعدد مطلق الاله وماذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الالهة التى اتخذوها من الارض كما دل عليه ماقبل الاية حيث قال الله تعالى ﴿ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما وانما يلزم ذلك لو كان قوله الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار اليه البيضاوى حيث قال وصف بالا لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ماقبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه تعالى انتهى فالحق ان توجيهه الثانى لقطعية

ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما اوكليهما اولا يحصل

الملازمة صحيح دون الاول فاعلم هذا المقام (قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم الى آخره) يعنى انه كما يستلزم عادة خروجهما عن النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الاية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد فهى باعتبار الاستلزام العادى صريحة فى الدليل الاقناعى وباعتبار الاستلزام العقلى القطعى مشيرة مع ذلك لى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب بتحرير المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعى المصرح به بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه فى ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولى الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما فى كتب القوم بان يقال لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بشرائط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم فى هذا الزمان مثلا ابيض او فى هذا المكان والاخر كونه فيه اسود او فى مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل ممكن فى كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفس التمانع محال وامكان المحال محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفسه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفس التمانع محال اذ لو فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر عن تنفيذ القدرة فى الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه له قادر على الكمال وهو اجتماع النقيضين او يحصل مراد كل منهما فيلزم وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود او فى مكانين مختلفين معا اولا يحصل مراد شئ منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفى تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل اولم يكونا والشارح لما قصد جعله دليلا على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافى لكمالى القدرة بل زاد فى محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف ولعله التفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافى للواجب الذاتى هو الاحتياج فى الوجود لا فى الايجاد فلا يقوم هذا البرهان على نفى تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف ما اذا اقيم على نفى تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم حينئذ خلاف المفروض المستلزم لاجتماع النقيضين فى الشق الاول والثالث كونهما خالقين وغير خالقين واجب عن ذلك بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء فى الوجود او فى الايجاد او فى شئ آخر مناف للوجوب الذاتى بالاجماع القطعى وما قيل انما تم الجواب

(قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف الخ) يعنى كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لا ان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كان فى اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما الخ قال السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح حكمة العين لا خفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وهو محال وامكان المحال محال انتهى اردعليه انه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون فى وقت ارادة الاول حركة من غير اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن يلزم منه اجتماع الارادتين لا لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثانى سكونه وان اراد ان يمكن ارادة (على)

شیٔ منهما والکل محال اماالاول فلاستلزامه کون الاخر عاجزا فلایکون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واماالثانی فلاستلزامه اجتماع النقیضین واما الثالث

علی مذهب من یقول بحجیة الاجماع مدفوع بان لیس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدین علی حکم فرعی لاطریق الی العلم به سوی الدلیل السمعی وهو المختلف فی حجیته بل المراد اجماع جمیع العقلاء علی ان واجب الوجود منزه عن جمیع سمات النقص وقدمر منه الارادة ولاشبهة فی ان اجماعهم علی مقتضی عقولهم یفید علما قطعیا ألا یری انه لادلیل لنا علی ان قدرته تعالی شاملة لساحة الامکان الذاتی بحیث لاتقف عند حد سوی وجوب الوجود المجمع علی کونی معدن کل کمال ممکن بحیث لم یبق فی القوة کمال متوقع اصلا ثم انه غیر الضدین فی دلیلهم الی النقیضین لان استحالة اجتماع الضدین لاجل استلزامه اجتماع النقیضین ولان ارتفاع الضدین غیر محال فی جمیع الصور بخلاف ارتفاع النقیضین واقول لما اخرج البرهان عن مجراه الطبیعی اخل به من وجوه ❁ اما اولا فلان التعرض بقید الخلق مما لادخل له فی لزوم امکان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم کمال قدرتهما فان استلزم وجوب الوجود کمال القدرة فالبرهان کما ینفی تعدد الاله الخالق ینفی تعدد مطلق الواجب والا فلا ینفی تعدد الخالق ایضا لجواز ان یکون هناك خالقان متفاوتان فی القدرة لم یتمانعا لعدم امکان التمانع بین القوی والضعیف ❁ واما ثانیا فلانهما اذا تمانعا فی وجود ممکن وعدمه ولم یحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه یلزمه ان لایکون خالقا بارادة اخری متعلقة بممکن آخر لان الخلق لایکون بارادة العدم بل بارادة الوجود ولایلزم من العجز فی احدی الارادتین بالعجز فی الارادة الاخری اذ بعد مالم یکن نفس العجز فسادا نقول یجوز ان یکون هناك خالقان علی سبیل التوزیع تمانعا فی وجود ما اوجده کل منهما فلم یحصل فی کل من التمانعین مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد الوجود فیهما ❁ فان قلت بل المراد من التمانع الممکن هو ان یرید احدهما وجود ممکن فی وقت ما والاخر نقیضه اعنی عدم وجود شیٔ من الممکنات ابدا فان حصل مراد من اراد الوجود فلایکون من اراد العدم خالقا اذ لا یصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شیٔ فی الجملة وان حصل مراد من اراد العدم فلایکون من اراد الوجود خالقا ❁ قلت اذا لم یصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شیٔ لم یصح فرضه خالقا ایضا لامتناع الخلق بدون ارادة الوجود علی انا نقول

الآخر سکونه بشرط ارادة الاول حرکته وهو معنی المشروط نختار ان لایمکن للآخر ذلك قوله وهو یوجب عجزه قلنا ممنوع وانما یلزم عجزه لوکان عدم الحرکة السکون ممکنا حینئذ ولیس کذلك فان وجود الحرکة بشرط ارادة احد الواجبین لها واجب وعدمها اعنی السکون ممتنع وذلك مثل ان یقال هل یجوز تعلق ارادة الواجب بعدم زید بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امکن یلزم امکان اجتماع النقیضین والا یلزم العجز فینتقض الدلیل ای ینتقض علی تقدیر التوحید ایضا نعم فی وقت وجود زید یجوز تعلق الارادة بعدمه بان یزول ویتحقق العدم بدله کسکون الاصابع للکاتب وقت الکتابة انتهی اقول لایخفی ان عدم امکان ارادة الاخر سکونه بواسطة کون الحرکة واجبة بارادة الاول یوجب عجز الاخر قطعا اذ المانع حینئذ من ارادته السکون کون السکون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحرکة فعدم امکان ارادة الاخر السکون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحرکة ولا نعنی بالعجز سوی هذا نعم لوکان امتناع السکون بنفسه لم یکن عدم امکان ارادته ایاه عجزا له وبما ذکرنا اشار الیه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولی ضرورة انه ممکن فی نفسه وایضا الکلام فی امکان تعلق ارادة الثانی بالسکون آن ارادة الاول الحرکة لا بعده حتی یقال ان یمتنع السکون بسبب ارادة الحرکة بل یکون کل من التعلقین بالممکن وما جعله نظیرا لذلك لایصلح نظیرا لان ارادة الواجب احد الطرفین تخصیص له فی وقت بالوقوع دون الاخر فلایتصور ارادتهما معا لان هاتین الارادتین متضادان بالنسبة الی مرید واحد فلا یجتمعان بخلافهما من مریدین علی مالایخفی وصرح به بعض المحققین

فلانه تلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما امالان مقتضاهما ايجاد الخير واماهو

اما ان تصح له مع هذه الارادة وجود شئ فيجوز ان يكون خالقا باعتبار الارادة الثانية او لا تصح فلا نسلم انه لو وجد صانعان فى الجملة يلزم امكان ذلك التمانع ولا مخلص الا بان يحمل التمانع على هذا والخالق فى كلامه بمعنى نافذ التقدير والارادة فى الكائنات موجودات كانت اوعدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده ما سيأتى من المصنف من ان الكفر والمعاصى بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد جانب العدم يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه مافيه ☼ واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك لو كان نسبة الممكن الى طرفى الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود لرجحان جانب العدم لا لقصور فى القدرة حتى لو تعلقت الارادتان بالعكس انعكس الامر فى حصول المراد وان بنى على بطلان الاولوية الذاتية الممكن باحد الجانبين فيتجه عليه ان ادلة بطلان منظور فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل عنه الشارح ﴿ **قوله** فان منع استلزامه امكان التخالف الى آخره ﴾ بأن يقال لا نسلم انه لو تعدد الاله الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير او ايجاد ماغلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما ولقائل ان يقول هذه الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلأنهما يستلزمان عدم اقتدار شئ منهما على بعض الممكنات وهو الذى تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب اولا خير فيه وايضا نفرض التمانع فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار شارح المقاصد وان زعم المانع جواز امتناع ماعدا ماتمحض فيه الخير اوغلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبى الفعل عقلا مخالف للمذهب فأن ترتب الخير والشر للعباد بايجاب الواجب عادة والقادر على كل ممكن قادر على كل من طرف الفعل والترك من غير ترتب شر على كل منهما بل قادر على كون المنافع تابعة للجانب الذى يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز الآخر عما هو ممكن فى نفسه اعنى ارادة الطرف الآخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه ممكن ذاتى فمسلم لكن الممكن الذاتى يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته

الغالب فيه الخبر واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لايخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم اولاشئ منهما كاف اواحدهما كاف

من الصفات ولاباعدامها وان اريد انه ممكن وقوعي لاامتناع فيه لابالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الاخر لانا نقول نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لاتقدم لتعلق احديهما على تعلق الاخرى فيكون تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف فلا يكون الها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعدما كان ممتنعا بالغير باقتضاء علته التامة اوباقتضاء ذات الواجب فان الصادر عن الذات بالايجاب متقدم على الصادر بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع بجريانه فى عدم الوهية الواحد بأن يقاله لوفرض تعلق ارادته باعدام ماوجبه ذاته من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولايحصل شئ منهما وهو ارتفاع النقيضين اولايحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة اوبايجاد الموجود ولايتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن فى كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلاحاجة الى فرض المعية وهو المراد مماذكره الشريف المحقق فى حواشى شرح حكمة العين حيث قال لاخفاء فى امكان ارادة احدهما حركة زيد فى وقت معين فلايخلو اما ان يكون للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى يوجب عجزه اذلامانع عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد الامرين اما اجتماع المتنافيين اوالعجز والالزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى وعليه يبتنى ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال فان قيل ماذكرتم لازم فى الواحد اذا اوجد المقدور فانه لايبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لايصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه انتهى يعنى اعجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فماقيل يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم (**قوله** فالجواب انه لايخلو الى آخره) جواب عن المنع المذكور اما بتغيير الدليل المشار اليه الممنوع الى دليل المصرح به فى الاية لكن

عدم تكونهما على ما اشار اليه رحمه الله بقوله فى وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الاية هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان لشرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلايخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لاوجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الاية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لفسدتا لان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اوعجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما وفى شئ منها لايلزم فسادهما بخلاف التقدير الاول فانه يلزم فيه على التقدير الثانى والثالث فسادها انتهى

فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر

بحمل الفساد على عدم التكون بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان للعالم بالفعل لم يوجد مصنوع فضلا عن العالم اذ لو وجد شئ على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده اما قدرة كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى وهو محال كما تقرر فى محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الاخر خالقا او مجموع القدرتين مع ارادتهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل المشار اليه الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند الذى هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان يقال لو جاز اتفاق الصانعين على ايجاد موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احديهما او مجموعهما محال كما قيل وما قيل على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهى لا تستلزم الممنوع الذى هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شئ منهما قادرا على شئ من جانبى الفعل والترك كالجمادات التى ليس من شانها الاتفاق ولا الاختلاف فى فعل اختيارى لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك فى الفعل المختار قطعى الفساد نعم يتوجه على الشارح على تقدير ان ماذكره فى هذا الجواب انما ينفى جواز اتفاقهما واشتراكهما فى ايجاد مخلوق واحد لا فى ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ماعداها وكما زعمه الثنوية والمجوس أن خالق الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ لقائل ان يختار الشق الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعى يكون قدره كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذى موجده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده الاخر فان اراد ان كون عدم الاخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا لكل موجود فذلك خلاف الواقع فى الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان اراد ان عدم كون الاخر خالقا لشئ من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لم يلزم مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اتحد متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشأن الاله كما يظهر من الاقتباس فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما فعله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان التمانع للتعدد بابطال وجوب

(الاتفاق)

خالقا فلا يكون الهاً فمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ويمكن

الاتفاق المذكور باسانيد المنع المذكور بما ذكرناه على وفق مرادهم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا بالفعل اولا بالبرهانين اللذين ذكروهما قال المصنف فى المواقف واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين ❀ الاول انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما ومصحح المقدورية هو الامكان فيستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثانى برهان التمانع الذى مر تقريره انتهى اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين قادرين ولم يتعرضوا بوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين ❀ احدهما ارادة احد القادرين وجود المقدور والاخر عدمه وهو المراد بالتمانع فى البرهان المشهور ببرهان التمانع كما سبق تقريره ❀ وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر فيه وهو التمانع الذى اعتبروه فى امتناع مقدور بين قادرين وهذا البرهان مبنى عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب عجزهما لتخلف مراده كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين اللذين ذكروهما وحاصل هذا البرهان انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثانى ايضا واللازم باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا او يقع بقدرة كل منهما او باحديهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازانى والشريف المحقق الى ان الملازمة فى الاية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله لانا نقول التعلق ارادة كل منهما الى آخره ويأباه تقييد الاله بالخالق مع انك ستعرف اختلال ما ذكره فى اتمام البرهان (**قوله** لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة الخ) يعنى لا نسلم انه على الثانى اى على تقدير عدم كفاية شئ من القدرتين مع

ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمتان بديهيتان

الارادة يلزم عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الايجاد بالاشتراك لا ارادة الايجاب بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على رفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال فلا تؤثر القدرة الا فى وجوده اللايزالى فكذا اذا تعلقت بوجوده بالاستقلال او بالاشتراك فيتصور فى تأثير القدرة وتعلق الارادة زيادة ونقصان فليكن عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافى الاقتدار على الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور فى الشق الاول لان كون قدرة كل مع ارادة كافية فى وجود العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتأثير بخلاف سلب الكفاية نعم لو اسند الكفايه فى الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع هنا على الملازمه الاولى او على كل من الملازمتين بأن يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوزان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على ايجاد بالاستقلال الى آخره لكن فرق بين اسناد الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة واما تعرضه فى الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى فى البداهة وعدم قبول المنع لا لاجل انه اورد فى السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا اضطراب فى كلامه كما توهموا (قوله لانا نقول تعلق ارادة كل الى آخره) ترك القدرة هنا لانها تابعة للارادة فى التأثير واراد بالارادة ارادة الايجاد بالاستقلال فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بأن يقال المراد بالارادة فى جميع الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا فى وجود العالم المراد موجبا لتأثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين التامين وان لم يكن شئ من الارادتين كافيا فيه بل الكافى مجموعهما يلزم عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع والمتوجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن توجه على الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذ بقى هناك احتمال رابع جوزه المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتأثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب عنه بقوله وما اردتم فى سند المنع الخ فكأنه قال واما احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك فهو باطل لان ارادة الاشتراك فى حمل الخشبة من الحاملين

(قوله وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل) اى وانما يلزم وعجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد فى ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الاخر فى ايجاد فلا يلزم العجز كما فى المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا حاجة لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشئ بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشئ بالاستقلال انتهى والذى يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابقا لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك (قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا الخ) يعنى ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا فى حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلقا الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير فى وجود العالم وايجاده الا باشتراك الاخر

(لامكان)

لاتقبلان المنع وماأوردتم من المثال فى سند المنع لايصلح للسندية اذفى هذا الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذى يستقل فى الحمل به قدر ماتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر الميل فاعلا مستقلا وفى مبحثنا هذا .

لامكان الزيادة والنقصان فى تأثير قدرتيهما ولم لم يتصور والزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب لاختصاصهما بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك والالزم تخلف المراد عن الارادة فماذكرتم فى سند المنع اى فى تنويره اذالسند بمعنى مايذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لايفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك فى ارادة الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لوجاز منهما ارادة الايجاد بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان فى تأثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين فى اصل الفعل وماذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلاينبغى الاكتفاء بامثاله فى هذا المطلب الجليل فما ذكره من الوجه المتين ضعيف جدا (**قوله** اذفى هذا الصورة ينقص كل واحد منهما الى آخره) الميل مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت اوقسرية اوارادية ولاميل فى الحركة العرضية كحركة جالس السفينة بحركتها فان الميل فيها لافى الجالس واشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلهما ولكل منهما ميل فى القوة لوخرج الى الفعل لاستقل به فى الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فأخرج احدهما من القوة الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما اخرجه الاخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان فى الميل الخارج الى الفعل تابعان لتشديد الاعصاب واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التى بها يستقل فى الحمل قدر ماتممها ماصدر عن الاخر (**قوله** وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا الى آخره) لعله اراد ان نفس عجزهما اللازم للشق الثانى ليس بمحذور بل المحذور مايستلزمه ذلك العجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذى هو كونهما خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انماينفى تعدد الخالق بالاستقلال لاتعدد الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعى الاان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك الاجتماعى بما ذكره فى هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعى ايضا الاان احتمال تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعى لم يبطل بهذا الجواب ايضا فالوجه مافعله القوم كما عرفت فاتقن هذا المقام والحمد على المفضل المنعام

ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة؛ لا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولى التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احد فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولى الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك فى العبادة قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون

(قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة) المشهور عند الاشاعرة نسبة التأثير الى القدرة وعند الماتريدية الى صفة التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبنى على جعل سبب التأثير مؤثرا مجازا او على ان يكون العطف قبل الربط ولا يلزم من كون مجموع القدرة والارادة مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التأثير اعم من التأثير بالذات او بالواسطة والارادة مؤثرة فى تأثير القدرة المؤثرة فى المقدور ولك ان تقول التأثير المختص بالقدرة هو بمعنى الايجاد والمراد ههنا تأثير العلة التامة التى هى مجموع القدرة والارادة وهو بمعنى الايجاب وان تقول الواو بمعنى مع اى القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد التاثير الى الارادة قطعا (قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا الخ) اى قبل سائر التكاليف او قبل التكليف بالتوحيدين الاولين وهذا نظير ماسبق منه فى بحث النظر من ان التكليف اولا بالاقرار والانقياد لا بالايمان والكل ليس بشئ بل التكليف اولا بالايمان ولو تقليدا والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالاله فى كلمتى الشهادة المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق فقط (قوله قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون الاية) الهمزة لانكار الواقع لا لانكار الوقوع اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ماسبق منه من الاقتباس من قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ماهو المطلوب من عدم صحة تشريك احد من الموجودات وهذه الاية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التى نحتوا وعملوها بأيديهم ومع ذلك انما تعرض بهذه الاية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا لعبده لجلب نفع او دفع ضرر ولا شئ صالح لذلك سوى الله تعالى لان ماسواه مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهى مخلوقة له تعالى وان كانت لاجل الصور الانسانية او الملكية او غيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم وعملهم فهى ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما فى قوله تعالى وماتعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة والمعنى والله خلقكم وللشئ الذى تعملونه فالاية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ الفعل بمعنى التأثير امر اعتبارى ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو المراد الموجود الحاصل بذلك التأثير وهو

(قوله ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما) اى من القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما امر وجدانى غير قابل للتجزى لا فى ذاته ولا باعتبار افراده وهو ظاهر فلا يتصور فى شئ منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان فى تعلقهما ايضا بعين ماذكر بخلاف الميل فى المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة فى الجسم ومنقسمة بانقسامه فليتصور فيه الزيادة والنقصان (قوله قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون) اى تعبدوا ماتنحتونه من الاصنام فانكم وماتعملونه مخلوق لله تعالى فالله الخالق هو الحقيق للمعبودية وان لا يشرك بعبادته احدا وفى هذه الاية دلالة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوى

(ولا ظهير له) اى لا معين له (ولا يحل فى غيره)لابطريق حلول الشئ فى المكان ولابطريق حلول الصفة فى الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز والجهة لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات

الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل اوالمنفعل وذوات الاخشاب ليست مما يعملونه بل ما يعملونه هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من تحتهم واذا كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له تعالى قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما ﴿ قال المصنف ولا ظهير له ﴾ اى لا معين فيما يحتاج اليه فى اصل الفعل هذا ان حمل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له فى الخلق والايجاد كما حمله الشارح وان حمل على معنى لا شريك فى الالوهية كما قلنا فالمراد ههنا لا معين له بان يكون شريكا فى الخلق اوفيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا فى الايجاد وتعلق الارادة لم يتصور ان يكون له معين لا فى الايجاد ولا فى تعلق الارادة وايضا ذلك المعين ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما تكون للعاجز ففيه نظر لفقد المعجز فى الاعانة فى حمل الخشبة فليتأمل (قوله لابطريق حلول الشئ فى المكان الى آخره) حمل الحلول فى كلام المصنف على المعنى اللغوى الاعم من حلوله فى المكان ومن الحلول المحوج للحال الى المحل كحلول الصفة مع ان قوله فيما سيأتى ولا فى جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز الجواهر الفردة ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظاهر ان مراد المصنف من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على الاصطلاحى المحوج لا يتم ردهم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات فى بدن المسيح اوفى نفسه بطريق الحلول فى المكان وان دل كلام المصنف فى المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحى فان حلول القديم فى الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول فى المكان كما ستنقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما معنى مغاير لمعنى الاخر ولا بأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها لبعض فى مقام التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر فى حلول الصفة فى الموصوف اذ لم يثبت عندهم حلول الصورة فى الهيولا (قوله لتنزهه عن المكان والحيز) الظاهر انه استعمل الحيز فى معناه الاعم وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل فى نفى الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص ثبوت الاعم نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه ضمير التثنية فى قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجواهر الفرد وما تألف منه غير قابل للابعاد كالخط والسطح الجوهريين والعالم العرض بالعوارض لان المراد فى حلوله فى المكان اعم من ان

(قوله لا بطريق حلول) اى على اى وجه كان بلازم القصور والقوة وعدم الفعلية وهو محال فى حقه تعالى .

واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام

يكون حلولا بالذات كما فى حلول الاجسام اوبالتبع كما فى حلول الاعراض وبالجملة لوكان الواجب تعالى حالا فى المكان يلزم ان يكون تعالى جسما اوجسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم اوالموجود الذى يشغله الجسم اوعن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتى ﴿ قوله واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج الى آخره ﴾ لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحى وهو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى كما فى المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا فى ان يكون الحال صفة بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال فى وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة اولا لان الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتى بأى طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك المحل فذلك الحلول حلول فى المكان لاغير وماقيل اما الحلول بطريق حلول مجرد فى مجرد آخر مقوم لذلك الاخر كما جوزه الامام فلايجرى فى نفيه شئ مماذكر ههنا فمدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان كان محتاجا فى وجوده الى المجرد الاخر المحل فقد اندفع ذلك والا فهو ليس حلولا بالمعنى الاصطلاحى ولاحلول فى المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شئ الى شئ وسيبطله ثم انه لم يجعل الحلول فى المكان منافيا للوجوب الذاتى مع ان الحال فى المكان محتاج اليه لانه احتياج فى التمكن لااحتياج فى الوجود والمنافى للوجوب هو الثانى لا الاول كما اشار اليه الشارح الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف له بالاجماع القطعى كما عرفت ولذاقال شارح المقاصد ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول جسم فى مكان اوعرض فى جوهر اوصورة فى مادة كما هو رأى الحكماء اوصفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان انتهى وانما قال فى الجملة لان المتمكن لايحتاج الى مكان معين بل الى مكان ما بخلاف الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين ﴿ قوله والنصارى ذهبوا الى فى عيسى عليه السلام ﴾ كذا فى الشرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف ولايحل فى غيره على معنى انه تعالى لايحل ذاتا ولاصفة فى غيره بقرينة ماسينقله عن المواقف فلايتوجه عليه ماقيل ان هذا الكلام لاينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن المواقف اى حلول الذات فى بدن المسيح اوفى نفسه فالترديد بين الستة بعد الجزم بحلوله فى عيسى عليه السلام ليس كما ينبغى انتهى اذ على ماذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعنى حلول الذات والصفة فى البدن اوالنفس واما الاحتمالان

﴿ قوله فالاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب ﴾ وذلك لما تقرر عندهم من ان الحال فى الشئ يكون محتاجا الى ذلك الشئ قطعا والا لما حل فيه

﴿ الاخيران ﴾

قال فى المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته فى المسيح او حلول صفة تعالى
فيه كل منهما اما فى بدن المسيح او فى نفسه واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ
فاما ان يقولوا اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات
وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة

الاخيران فلمجرد توسيع دائرة الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب
اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى ليس مجرد الحلول بل اما
الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما سيأتى لكن
يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف لم يقتصر فى المواقف على الحلول
بل قال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول
ذاته فيه او حلول صفة وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشئ
من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا
ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه
ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه على المصنف ان ترك محتملات
كلام النصارى وهو اتحاد الصفة البدن او النفس والتعرض بغير المحتملات ليس
كما ينبغى ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التى يذهب اليها اوهام المخالفين
فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفة فى بدن الانسان او روحه
وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى
فقد ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر
عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة الميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان
الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور
عند النسطورية وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند
اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر
وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل
الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الالام والافات الى غير
ذلك من الهذيانات انتهى والظاهر من الاخير هو الحلول فيه بطريق الحلول
فى المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول فلو نقل
الشارح ما فى المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا تحده بغيره وجعل رد النصارى
بمجموع نفى الحلول والاتحاد لكان موافقا لما فى كتب القوم ولم يحتج الى ترك
الاتحاد ولا الى تغيير معنى قوله واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول
عن الانجيل حيث اقتصر فيه على الحلول ولا مخلص الا بأن يحمل الحلول فى كلامه
هنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما يعم الاتحاد (قوله كلها باطلة) اما حلول

وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال ابى وكذا وامرنى بكذا ارناباك فقال عيسى عليه السلام من رآنى فقد رأى الاب وانى حال فى وان الكلام الذى اتكلم به ليس من قبل نفسى بل من قبل نفس ابى الحال وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل آمن وصدق بابى وابى فى فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمعون المبادى بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها العلماء بالتأويل الى ماعلم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى فى على واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة

الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصلت عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال يزول تشخصها فتنعدم فلا يكون الحاصل فى المحل الاخر تلك الصفة بعينها بل صفة اخرى وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى فى محل آخر وايضا الصفات الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه وان لم تنفصل يلزم ان يكون الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعى البطلان فقد بطلت الاحتمالات الاربعة الاول واما الخامس المتبادر فى الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه لا مؤثر فى الاجسام كالطير الذى نفخ عليه السلام فيه نفخ الا باذن الله تعالى عند المليين وان خالف بعضهم فى بعض الاعراض اعنى افعال العباد واما السادس فليس بباطل فى نفسه الا انه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب وابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهى عنه ﴿ **قوله** وما نقل عن الانجيل الى آخره ﴾ معارضة بان يقال لو لم يكن حالا فى عيسى عليه السلام لم يقع فى الانجيل ماهو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه فى الانجيل ممنوع لجواز ان يكون من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابى استعارة تمثيلية تشبيها لحال ربه معه بحال الاب مع الابن فى كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدأ بمعنى المربى ولو سلم فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون اويؤول بتاويل يدل على صحة الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب اليه المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على الحلول الحقيقى ﴿ **قوله** وذهب غلاة الشيعة الى آخره ﴾ يعنى ان المصنف قصد بنفى الحلول ردهم ايضا كما صرح فى المواقف وليس بمتوجه عليهم اذ ليس فى مذهبهم ما يوجب الحلول اذ الظهور غير الحلول فان جبرائيل لم يحل فى بدن دحية الكلبى بل ظهر بصورته

﴿ فهم ﴾

الجسمانية كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى رضى الله عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون فى صفات الكمال

فهم على تقدير اثبات الحلول لم يريدوا معناه الحقيقى الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر التجليات شئ وللاشارة اليه لم يتعرض برد المتصوفة مع ان المصنف صرح فى المواقف بان المخالف فى عدم الحلول والاتحاد ثلاث طوائف الاولى النصارى الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرنا فى قول النصارى ورأيت من ينكر الحلول والاتحاد ويقول اذ كل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحا من ذلك انتهى ففى كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتأويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقى لكن لا يمكن ذلك فى كلام البعض الاخر منهم كالقائلين بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار فى الجمر بحيث لا يتمايزان ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر كما فى شرح المقاصد ولا فى كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم كما فى المواقف فمرادهم بظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ظهوره فى الصورة الجسمانية الظاهرة على كل احد كعلى رضى الله عنه واولاده لا فى الصورة الجسمانية التى يريها بعض حضار المجالس دون بعضهم كالصورة التى ظهر فيها جبرائيل عليه السلام وكالصورة التى يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلول او اتحاد وايضا الظهور بمطلق الصورة الجسمية الخارجية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التى ظهر بها جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الخارجية الكثيفة لا تظهر بالصورة الخارجية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصورة التى ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور خارجية فتنظيرهم بظهور جبريل فى صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تأويل مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات فمع انه غير مرضى عند المصنف والعلامة التفتازانى وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك الفرقة لا يطلقون الالهة على الموجودات ولا يحصرون الظهور فى بعض الاعيان او فى بعض الاوقات ﴿ قال المصنف ولا يقوم بذاته حادث ﴾

قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول) وان الانسان مثلا ظهر فى صورة جميع افراده ولم تحل فى واحد منها وكذلك الجن والشيطان فانهم يظهرون فى صور الاناسى لتعليمهم الشرور وتكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى من هذا القبيل (قوله وهذا قرينة على انهم الخ) اى تصحيح حلوله تعالى فى على واولاده رضى الله عنهم بظهور جبرائيل فى صورة دحية الكلبى مع ظهور كون الظهور غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقى بل ارادوا به الظهور والا لم يتأت منهم هذا التصحيح كما لا يخفى

فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا الدليل انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد

ذكر فى المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم ومالا وجود له لا يقال له حادث وان تجدد بل يقال له متجدد وهو على ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها فى ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات الثانى الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية والاجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا فقد اختلف فى كونه تعالى محلا للحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فنفاه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس فى كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه الايجاد من الارادة وقوله تعالى كن انتهى ما لا فالموصول فيما قيل لان ما يقوم بذاته لابد ان يكون من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا يلزم ان يكون تعالى خاليا فى الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب الذاتى الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل فى الازل واورد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ وحاصله انا لا نسلم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تجب ان تكون صفة كمال لجواز ان تقوم بذاته تعالى صفة لا كمال فى وجودها ولا نقص فى عدمها اقول هذا السند باطل باتفاق الكل اشار اليه شارح المقاصد ولذا اقتصروا على الايراد الاتى (قوله واورد على هذا الدليل الى آخره) حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى لا بد ان يكون من صفات الكمال وان حدوثها يستلزم الخلو عنها فى الازل ولكن لا نسلم ان الخلو عنها فى الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة يقتضيها ذات الواجب بشروط معدة بان يكون كل سابق منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا فى وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بأن خلو الذات عنه فى الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال فى بعض الاحوال وهو باطل نقص فى حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال فى جميع الاحوال انتهى لان وجوب الاتصاف فى جميع الاحوال اول المسئلة وكذا قول اهل التحقيق ليس له كمال متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد من ابطاله بأدلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك

(قوله بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك فى شئ من احوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد آخر يتعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال بالحقيقة لا وجدان مع فقدان تلك الكمالات ولما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف هو فى وقت من الاوقات بواحد منهما يلزم النقص فى ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة فى كل وقت وان لا يكون شئ منهما مشروطا بزوال شئ من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال فى ذلك الوقت انتهى

واجب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا اذلا وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية

الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار فى السند الى انه مبنى على اسنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا (قوله واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا الى آخره) قيل سند المورد لا تنحصر فى ذلك اى فى حدوث كل فرد بل شامل له ولما اذا كان هناك فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد اوغير باق فحينئذ لاشك فى قدم النوع واما قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا لا يتم جوابه الآتى ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذ لا يكون الصفات الحادثة غير متناهية حينئذ بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقفة عند حد ثم اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هى هى امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشارح فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا لكان قديما او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب تعالى مختارا فى بقاء ذلك الفرد القديم بحسب كل زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن فى كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا فى بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضى امر آخر مثله فيلزم التسلسل فى امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه مسلم فى ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما فى قدم الجواهر الممكنة كما قال الحكماء فالسند الذى ذكره المورد لو جاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء فى الحركات فلاشك فى صحة جوابه الاتى (قوله والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية الى آخره) جواب سؤال مقدر اورده الكرامية ونقل مثله عن الامام الرازى حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم عن جميع الفرق وان كانوا يتبرأون عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا لصوته مبصرا لصورته بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا تجدد العالميات تجدد المعلومات عند ابى الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بأن لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد

(قوله كما سلف) من ان مرادهم من القدم النوعى ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافى ذلك اصلا

واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب

من الحدوث هنا اعم من الصفة الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة والارادة وغيرها اولم تكن كالحياة فان الحوادث حقيقة فى الموجود بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد هو منشأ السؤال المذكور قال فى المواقف الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة والسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا يجوز التغير للواجب فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير فى نفسه ويجوز فى تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع بهذا الوجه جعله المصنف فى المواقف فى صدر البحث قبل الاستدلال عليه فالمناسب للشارح ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد فى الصفات الاضافية والسلبية منشأ للنقض الآتى (**قوله** واما الصفات الاضافيه والسلبية الى آخره) اراد بالصفات الاضافية نفس الاضافات سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفس السلوب وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله فى الجملة لان من جملة الاضافات ما لا يجوز تجددها كتعلق العلم والقدرة فى الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول وسائر النقائص (**قوله** وذلك لان التبدل فيها الى آخره) يعنى انما جاز التغير فيهما لانهما نسبتان متغيرتان بتغير احد الطرفين فى ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر لا بتغير ذات البصير لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله فى المخلوقات وكذا الكلام فى تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن حدوث الصفة الحقيقية كحركة الشئ المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اى غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات المضاف اليه او الصفة الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما تتبدلان بتحولك الى جهة التى خلفك بالحركة الوضعية فى مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين فيكفى فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير فى جانب الموصوف ومن غفل عن حقيقية الحال قال ما قال نعم يتوجه على الشارح ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متاخرة مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف اليه كتعلق القدرة بالتاثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فمع انه يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة

(قوله واما الصفات الاضافية) والتحقيق انه محال ايضا فان التغير فيها والتبدل لا يتصور الا بتخلل القوة وتوارد نسبة البعد والقبل وتعقل حيث وقد وامتياز حد عن حد ولا نسلم ان صفات الافعال له تعالى من قبيل النسب والاضافات فانها عند الحنفية صفات حقيقية قديمة بالذات لا هى هو ولا هى غيره (قوله بتغير ما اضيف اليه) والتغير فيه بالنسبة اليه تعالى فى حيز المنع

الشئ عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب

ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد المضايفين اعنى الخالقة بدون الآخر اعنى المخلوقية فى تلك الازمنة او قدم الحادث يأباه تمثيله الاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقية ولا يجدى ايضا حمل الحصر على الاضافى بالنسبة الى تغير ذات الواجب وان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شئ آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اى الممكنات التى ينتزع من تغيرها الزمان لما سبق منه ان الارادة لما تعلقت فى الازل بوجود الممكن فى وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه الا فى ذلك الوقت لانا نقول لا يحسم الاشكال بتأثير القدرة فى اول الممكنات اذ لا شئ متغير الذات قبله ولا يخلص الاباان يقال الباء فى قوله انما هو بتغير المضاف اليه للمصاحبة لا للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا او صفة حقيقية كما فى تعلق القدرة او مسببا عنه كما فى تعلق السمع والبصر ولك ان تقول التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قالوا الايجاد انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل (**قوله** والصفات الحقيقية الى آخره) دفع توهم ان تغير ذات المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة (**قوله** لا يقال هذا الدليل جار فى الاضافات والسلوب الى آخره) قيل ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل وهو نقص انتهى وغيه انه ان كان مبنيا على تخصيص الموصول فى قول المستدل ان ما يقوم بذاته الى آخره بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب الآتى من الشارح بمنع تلك المقدمة مضرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لو كان شئ من الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال فى الازل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحل فى شانه تعالى واما الملازمة فلان كل موجود قائم بذاته تعالى لابد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود القائم بذاته تعالى لا ينافى جريانه المسلم فى بعض الاضافات والسلوب بناء على ان صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقائص بل نقول هو اشار بما سبق منه من جواز التغير والتبدل فى الاضافات والسلوب الى ان هذا النقض باجراء خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن كخالقية زيد ومن زوال الازلى كعدم خالقيته الازلى الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال فى وقت ما سواء فى الازل او فيما لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شئ من

(قوله لا يقال هذا الدليل) وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها فى الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه

مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان

صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما سواء فى الازل او فيما لا يزال فلا مدخل لقيد فى الازل فى الاستدلال وهذه الحصة تجرى فى زعم الناقض فى جميع الاضافات والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا شئ من صفة الكمال بما يخلو عنها الذات فى وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان يكون الخالقية ازلية لا حادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق والكل باطل اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق الحادث وكذا الكلام فى تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والبصر وعدم تعلقهما السابق الازلى الزائل بحدوث التعلق واللاحق الحادث بزوال التعلق عند فنائهما وفى تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا ﴿قوله لانا نقول الى آخره﴾ حاصل الجواب انا لا نسلم انه جار فى جميع الاضافات والسلوب اذ لا يجرى فى مثل ايجاد العلم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة القائلة بان عدمهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما يوجد فى الايجاد والخلق الحادثين لا فى عدمهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل هو لا يجرى فى كل منهما وان جرى فى بعضهما كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لا يخلو الذات عن شئ منهما فى وقت لا فى الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان فى بعض من كل من الاضافات والسلوب ممنوع وفى البعض الاخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هناك ممنوع ففى كلامه صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهى حذف منع التخلف فى جانب الاضافات ومنع الجريان فى جانب السلوب كل بقرينة الاخر فلا يتجه عليه ان يقال لا وجه لتخصيص تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا لتخصيص منع الجريان بالاضافات لجريان كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجرى الدليل فيهما اذ لا كمال فى شئ منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات فى وقت غير متخلف فيهما كما لا يتجه عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان موضوع تلك المقدمة فى اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعنى الصفات الحقيقية وفى دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها فى الدليلين

الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به استيثاره

شيئا واحدا لكان منعها مضرا بقى كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة فى كون التعلق الحادث للسمع والبصر كمالا خصوصا على القول بان تعلقهما نحو آخر من العلم كما ذهب اليه الاشعرى ويفهم من العلاوة الآتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى فى الجواب ان يقال لا نسلم جريان الدليل فى جميعها فان من الاضافات والسلوب ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم فلا يجرى الدليل فيهما ومنهما ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب الجسمية ولا يجرى فى الاولين اذ لما امتنع حصولهما فى الازل لم يكن خلو الذات عنهما فى الازل نقصا ويجرى فى الآخرين ولا يتخلف حكم المدعى فيهما (قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال الى آخره) وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب تعالى فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا فى الازل فقط بل وفى كل زمان سابق على زمان ايجادهما للقطع بامكان ايجاد العالم وخلق زيد قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية فى جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال فى تقرير هذا الدليل ان كان ذلك الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فالاتفاق فى الصفة الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله فى الازل على معنى فى جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التى فى جانبه لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر (قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها) اى عن الخالقية فى الازل (كمال يظهر به استيثاره) اى تفرده تعالى بالقدم الزمانى يقال استأثر بالشئ خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالايجاب لا بالاختيار والقدم الذاتى عند المتكلمين بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير فى القدم الذاتى نوع نقص فكذا وجوده فى القدم الزمانى فيكون التفرد فى كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا يستلزم قدمه لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدمه الذاتى فاندفع بعض الاوهام لا يقال لو كان عدم الخالقية فى الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال لانا نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية فى الازل بل هو تعالى بعد خلق العالم متصف بعدم الخالقية فى الازل اذ لما كان سلب المطلق اخص من سلب المقيد لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية فى الازل واشار بقلة الادعاء الى ضعفه لان كون الاستيثار بالقدم الذاتى كما لا ظاهر بخلاف الاستيثار

(قوله يظهر به استيثاره) بالقدم اقتضاء ذلك حدوث الصفات الفعلية ممنوع

(قوله فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد) اى من الاضافات التى يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال فى وجودها وهو ممنوع (قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال) فكيف يتأتى امتناع تجددها فى ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا

(قوله على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلايكون عدم ايجاده فى الازل نقصا) لعله اشار بقوله يمكن الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لا ينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح و بنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به استيثاره تعالى وتفرده بالقدم الزمانى وذلك لان استيثاره بالقدم الزمانى لا يقتضى كونه خاليا فى الازل عن صفة الايجاد لما ذكر من جواز تعلق ارادته تعالى فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعنى بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل هو ان الوجود الازلى للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزمانى نقص فلا يتصف بها الواجب

تعالى واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانيا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين حدوث اول معين بل معنى الازل كما اقر هو الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى فى هذا اليوم لزم النقص فى الامس لعدم الاتصاف به فى الامس فاذا اتصف به فى الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاتصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثانى بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم فى الازل ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته فى وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلان بناء كلامه رحمه الله ههنا على ان لا يكون شئ من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها فى الازل كمال تأييد لذلك على ما اشرنا اليه فى الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه فى جانب المبدأ بط قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهى فى جانب المبدأ والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا

تعالى بالقدم الزمانى كما استأثر بالقدم الذاتى على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلايكون عدم ايجاده فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة

بالقدم الزمانى فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام ترق من تجويز عدم كون الخالقية كمالا الى القطع بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كمالا لم يكن الخلو عنها فى الازل كمالا بل نقصا بناء على امكان وجود العالم فى الازل وامكان الاتصاف بالخالقية فيه واللازم باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران ۞ الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل ايجاد العالم من صفات الكمال فى الجملة فلا نسلم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها فى الابد لا فى الازل فان الخلو عنه فى الازل كمال فكيف يكون الايجاد ايضا كمالا ۞ الثانى اندفع ما قيل اذا وجد خالقية زيد فى هذا اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى فى اليوم لزم النقص فى الامس لعدم اتصافه به فى الامس وهكذا فى اى يوم فرض الاتصاف لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية فيما لا يزال كمالا زعمه القائل الاول كما لا يخفى نعم تجه مثله على العلاوة الاتية (**قوله** على انه يمكن ان يقال الى آخره) الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيما لا يزال كمال فجريان الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو عن صفة الكمال فى الازل نقص فى اصل الدليل ان ذلك الخلو نقص

(مع)

مع امكان الاتصاف به فى الازل فتلك المقدمة من دليل الجريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم فى الازل لم يكن الاتصاف بايجاده فى الازل وتجه عليه امران ❀ الاول ما اشرنا من قبل ❀ الثانى ان هذا المنع المبنى على تسليم كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات الكمالية الحادثة التى جوزنا قيامها بذاته تعالى هى التى امتنع الاتصاف بها فى الازل لان جميع الحوادث متساوية الاقدام فى امتناع وجودها فى الازل على تقدير امتناع وجود العالم فى الازل فان قيد تم تلك المقدمة بامكان الاتصاف فى الازل فلا يقوم علينا والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها فى الازل نقصا وليس كذلك لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما يكون نقصا لو امكن الاتصاف به فى الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود الازلى فلا يمكن الاتصاف بايجاده فى الازل فعلى هذا لا يرد عليه شئ من الوجهين المذكورين اما الاول فلما عرفت واما الثانى فلانه مبنى على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود فى الازل نعم لاحد ان يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود فى الازل لكن ذلك الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لابد وان يكون صفة كمال وللاشارة الى وروده ماورده فيما سبق صدره بالامكان وماقيل انما صدره بالامكان للاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا فى الازل لاينافى كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لايزال والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الافيما لايزال كما صرح به وبنى عليه رد دليل الفلاسفة على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا كيف وتحقق الخالقية فى الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون المعلول واحد المتضايفين بدون الاخر فى الازل ولا يجوزهما عاقل وانما صرح بكون تعلق الارادة الازلية بوجوده اللايزالى متمما العلة وجوده فيما لايزال فيجوز ان يحمل كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم للعلة التامة والا فالمتمم فى الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة فى الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاى حاجة فى هدمه الى قول ظاهر البطلان فحينئذ لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا وهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردناه عليه فيما سبق واما ثانيا فلان الشارح صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان

للممتنعات نقصا ومايقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى

فى الخالقية بل منع التخالف فيها فافهم (قوله وما يقال من ان ازلية الامكان الى آخره) اثبات لكون الخلو عن الايجاد فى الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والالزوم انقلاب الممكن الى شئ من الواجب والممتنع بالذات وهو قطعى البطلان فامكان العالم ازلى وازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اى امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا كان الخلو عن ايجاد العالم فى الازل خلوا مع امكان الاتصاف به فى الازل فيكون ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشئ جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللاازلى لا بالنسبة الى الوجود الازلى فيكون الممكن ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبنى على انهم اختلفوا فى ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثانى والشريف المحقق بعدما نقل دليل عدم الاستلزام فى شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى انتهى واعترض عليه الشارح فى بعض تعليقاته بما حاصله ان الظرف فى قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده فى كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا انتهى والقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لا شبهة فى ان وجوده فى كل حد من حدود الزمان المفروض الى غير النهاية فى جانب الازل ممكن واما الثانى فلانه اذا لم يكن للوجود الممكن حد وامكن له الوجود فى جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا لا بدلا فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره تعرض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن كما لا يقتضى بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضى كون المؤثر فيه فاعلا مختارا او موجبا يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب بشروط معدة غير متناهية او بلا شرط بل

(قوله ومايقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية الخ) قيل فى بيان هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا فى الازل لم يكن هو فى ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ من الاجزاء الازلية فيكون عدم منعه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء الازلية فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية (قوله كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا) وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان ذاته لا يمنع فى شئ من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فى الجملة بان يكون قوله فى شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع فى شئ من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى الذى هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله فى شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده فى كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلى ممكنا (الوجود)

فجريان الدليل فيه الايضا لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره)

الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تأثير الفاعل فان كان التأثير فيه بالايجاب بلاشرط كان الممكن ازليا قديما كصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة اوبشرط او باختيار كان حادثا فهو فى ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتأثير فيه فهو قابل لان يوجد فى جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنعت بالغير كامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة ببعض الممكن الذاتى لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد فى الازل مع امكان ان يوجد العالم فى الازل لازم الكمال الذى هو القدرة اذ لما كان الكمال فى القدرة لا فى الايجاب وامتنع استناد القديم الى القادر فمع ان وجود العالم فى الازل ممكن يكون الخلو عن الايجاد فى الازل بطريق الاختيار لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا فى تقرير البرهان نقول لا شئ من الصفات الكمالية الحقيقية بحادث والالزم خلو الذات عنها فى الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف بها الواجب فى الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف نقص لا يقال هذا جار فى بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تأثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف بها فى الازل ولا قبل تأثير القدرة فلا يجرى فيها الدليل واما الجريان فى الكمالات الاضافية والسلبية الغير المتفرعة على تأثير القـدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتأثير كلها فى الازلى وكتاب الجسمية وغيرها من النقائص فمسلم لكن تخلف الحكم فيهما ممنوع فلا اشكال ويقرب مما ذكرناه ماذكره المولى الجامى من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان الله تعالى كمالين كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد حيث قال لو تمت الادلة المذكورة فى هذا الباب لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا اى سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة او اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما فى جوابه من الخلل لان كون ايجاد منافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المصنف وكذا كون تعلق السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قال المصنف ولا يتحد بغيره الى آخره) لا يخفى ان الاولى ان يفصل

يطلق الاتحاد على ثلاثة انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ اوينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى اوفى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

بينه وبين نفى الحلول لانهما متقاربان ويحصل رد النصارى وغلاة الشيعة بمجموعهما كما فعله فى المواقف (قوله الاول ان يصير الشئ) اى الموجود (بعينه) اى بتعينه وتشخصه الخاص به (شيئا آخر) اى موجودا (من غير ان يزول) عنه شئ من ذاته اوصفاته وانما عممنا الشئ من الصفة مع ان الزائل عن الشئ متبادر فى الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى الثالث فانه اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذى هو الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية اوعرضا بان يتألف الجسم من الجوهر والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله اوينضم اليه شئ لاخراج الاتحاد بالمعنى الثانى فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه وزبرح الشريف المحقق فى شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازى والمعنى الحقيقى المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره كعمرو فحينئذ يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده انتهى وماقيل هنا وجه ثالث اجدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الاخر ولا ان يكون المجموع شيئا واحدا فغير متصور وكلام الشريف فى المتصور لان الشئ الحاصل بعد الاتحاد اما ان يكون موجودا قبل الاتحاد اولا يكون والثانى هو الوجه الثانى وعلى الاول فاما ان يوجد معه قبل الاتحاد شئ آخر فهو الوجه الاول اولا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو اتحاد الشئ بنفسه بقى هنا شئ هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شئ الا ان يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشئ الاول فقد فتأمل (قوله وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب الى آخر) اى سواء فى اتحاد الواجب بغيره اوفى اتحاد الممكن بغيره ولك ان تقول مراده سواء فى اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده اوفى اتحاد الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادى ومن العرض بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال (قوله لان المتحدين ان بقيا) بعد الاتحاد فى الوجود (فهما اثنان) اى

(قوله لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد

(معروض)

وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فنى احدهما وبقى الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد

معروض الاثنينيه لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين الموجودين (وان فنيا) عند الاتحاد (فهما) بعد الاتحاد (معدومان فلا اتحاد) بين الموجودين ايضا كما هو المدعى وان جاز اتحادهما فى العدم وان فنى احدهما وبقى الاخر فلا اتحاد بين الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين فى شئ وايضا لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما معا نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود او العدم وهو الاتحاد بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين الغير المتحدين اعم من ان يكونا موجودين فى الخارج او فى الذهن ومن ان يكون احدهما موجودا فى الخارج والاخر موجودا فى الذهن ولذا قال المصنف فى المواقف وشارحه (هذا الحكم) اى عدم اتحاد الاثنين (بديهى فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين او الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف بالذات فلا يعقل زواله) يعنى ان التغاير بين كل اثنين فرضنا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه (ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما (وحدث امر ثالث وان عدم احدهما) فقط (فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة وان وجدا) اى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما اثنان كما كانا قبله والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لا يعقل زواله اى لكل شئ خصوصية ماهو بها متى زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض عليه بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء لاخر وان لم يبق شئ منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شئ منهما موجودا الخ فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود احد واحد

وان فنيا فهما معدومان الخ) حاصله ان الاتحاد بين الشيئين ان يصير زيد عمروا مثلا مع بقائهما معا محال لانهما ان بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظهر انهما حينئذ موجودان اثنان لا اتحاد لاحدهما مع الاخر وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فنا احدهما ويبقى الاخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للاخر فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة واحدة بعدما كانا اثنين فنقول فالباقى حينئذ حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح فى حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير (ا) مثلا (ب) مع بقاء (ا) و(ب) معا كما يصير الجسم اسود ابيض مع بقاء ذاتيهما الا زوال صورة الاثنين عن شئ وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقائهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين كان الباقى هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين القويمتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يلاق فيها تحرير عال بتلخيص اطرافها

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فامابوجودين فيكونان اثنين لاواحدا واما بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء الاخر اوغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يكن التفصى عن هذا المنع الابان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصى عن هذا المنع الاخير بتمهيد هوان امتياز احدى الهويتين عن الاخرى امابذاتها كما فى امتياز هوية بسيطة عن هوية بسيطة اخرى اوعن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد اوعن جسم معين واما بجزئها كما فى امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما متمايزان بالصورتين النوعيتين هما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين اوعرضين اوكالمتضادتين فى امتناع اجتماعهما فى محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولاشك فى ان مابه الامتياز لازم الهوية عقلا فى هذين القسمين لامتناع بقاء الشئ بدون ذاته اوجزئه بديهة واما بامر خارج كما فى امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج هو الامر المسمى بالتشخص الذى هو العوارض المشخصة فى الظاهر والوجود الخاص المستتبع لتلك العوارض فى التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات الخاصة متباينة متضادة بحيث لايجوز اجتماعها فى محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات متباينة لان تباين الآثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك العوارض والآثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع الوجود الخاص لما يترتب عليه عادى لاعقلى عند الاشاعرة فلاشك فى امتناع انفكاك التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هى الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تلك الآثار المخصوصة عقلا اوعادة اومتلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد الذى نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شئ من الذات والذاتيات والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلايمكن انفكاك شئ من الاوصاف عنهما عقلا كما لايمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد ذاتا ووجودا واللازم باطل لان الهوية الحاصلة بعد الاتحاد امالان يحصل لها الكون فى الاعيان بحيث يترتب عليه تفريق البصر عقلا اوعادة اوالكون فى الاعيان

بحيث يترتب عليه جمع البصر عقلا او عادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه
هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة المتوسطة بين الجمع والتفريق كما فى الحمرة والصفرة
فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط
فهو فناء لاحدهما وبقاء لآخر وان كان مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل
كل منهما فتلك الهوية الحاصلة مثل احدى الاولين لا عين احديهما ولا عين
كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث كانت تلك الهوية مغايرة
لكل من الاولين مباينة لهما فى الوجود الخاص والآثار بديهة عند العقول
المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزامه بل بيان الحكم
الواقع عند العقول السليمة وهذا مراد المصنف وبهذا الاعتبار كان امتناع
اتحاد الوجودين اوضح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصنف
لان مراد المصنف من البقاء هو بقاؤها فى الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون
دليلا مغايرا للدليل المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التفسير بقوله يعنى
ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما الى آخره ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل
ماذكرنا بناء على ان البياض مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا
عند الاشاعرة لكن لا يمكن ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا اعنى الكون
فى الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا
الكلام فى هوية السواد وفى هوية الكيفية المتوسطة بينهما وان نازع فيه الخصم
المعاند كالسوفسطائية كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم بعدم اتحاد آبائنا
الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلاء نحارير وذلك مكابرة ظاهرة
ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند
بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى
التشخص ثم قال ولا يمكن ان يقال على قياس مامر فى الوجود انهما بعد الاتحاد
متشخصان بتشخص واحد هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما
عن الاخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بأن التشخص اما عين الوجود الخاص
او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين قطعا ولذا اورد
عليه الشارح هناك بأن للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما
لاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زالت مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان امتياز
كل من الوجودين بأثر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما
بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين
بأن يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود
اللهم الا ان يحمل مراد شارح التجريد على ماذكرنا فيندفع ما اورده عنه ثم قال

وفناء آخر والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة فى جوهره

الشارح هناك يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلهما وذلك مالا ننكره بل نثبته فى بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد الذى نخيله انتهى وانت خبير بأن مآله ان الاثنين بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهى لا ينبغى ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه فى علم الكلام كما قيل ولا يجدى فى المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط الاثنينية بل النافع فى المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لا من غير ان يزول عنه شئ من ذاته او صفاته او ينضم اليه شئ ولا بأن يزول عنه شئ من ذلك ولا بان ينضم اليه شئ اما الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان الى آخره على مالا يخفى واعلم ان اتحاد المحمول بالموضوع فى قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية تجريده عن المشخصات الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك (قوله والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة) المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة التى فاضت على المجموع صورة نوعية اخرى وراء صور الاجزاء كما فى كون التراب بانضمام باقى العناصر انسانا او شجرا او معدنا مصنا ومن الاعتبارية التى لم يفض على المجموع تلك الصورة كما فى صيرورة التراب بانضمام الماء اليه طينا فان الاتحاد المجازى متحقق فى كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لا يقال لعل مراده من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية فى مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد شامل لما لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال فى شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماآن فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا ومثله فى شرح التجريد وقد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد انتهى (قوله بطريق الاستحالة) هذه الاستحالة لغوية بمعنى انقلاب الشئ عن حالتها الاولى لا اصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اى الحركة فى الكيف ولذا احتاج الشريف فى شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون الصورة

اوعرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما
الاول فلمامر واما الثانى فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الاخر امتنع ان تحقق منهما
حقيقة واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الاخر فلا يخلو من ان يكون
الواجب حالا فى الاخر وبالعكس والاول محال لاستغناء الواجب عن المحل وامتناع
حلول المستغنى فى الاخر والثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال

النوعية الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة فى الكيف فان مطلق
الحركة تدريجية ولذا عمم الانتقال من الدفعى والتدريجى ولما كان تبدل
الصورة النوعية للشئ تغيرا فى ذات الشئ وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا
فى عرضه قال الشارح فى جوهره اوعرضه والاولى فى ذاته ووصفه ليشمل
ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى استحالته فى الواجب
تعالى (قوله والكل فى حقه تعالى محال) الظاهر انه حمل الاتحاد المنفى فى كلام
المصنف على ما يعم المعانى الثلثة اى ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما
عممه منها مع ان المصنف والتفتازانى حملاه فى المواقف والمقاصد على المعنى
الاول الحقيقى لانه لو لم يحمل على الاعم لم يصح بنفى الحلول والاتحاد بهذا المعنى
رد جميع طوائف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره على معنى انه تعالى لا يتحد
ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه فى نفى الحلول لان قول بعضهم ان اقنوم العلم
اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر فى الاتحاد بطريق الاستحالة
وقول بعضهم تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر فى الاتحاد بطريق
الانضمام ففيه تعريض لهما كما ان العلامة التفتازانى عرض المصنف فى نفى الحلول
حيث خصه المصنف بالحلول الاصطلاحى وعممه العلامة من الحلول فى المكان ليتم
الرد المذكور ونحن نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير فى كلام المصنف على الغير
المصطلح عند الاشاعرة فيكون تخصيصا للمدعى بالنسبة الى نفى المعنى الاول مع عموم
الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده تعالى بما يباين الذات يدل على امتناع اتحاده
تعالى بشىء من صفاته وان حمل على المعنى اللغوى ليشمل صفاته تعالى فنفى المعنى
الثانى غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة
اى موجود فى الخارج على مذهب المتكلمين ولا مخاص الا بأن يحمل الغير على
المصطلح ويحال نفى اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على المقايسة مع قرينة عموم
الدليل وحينئذ يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه (قوله اما الاول فلمامر)
وايضا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما فى
شرح المقاصد (قوله اما الثانى فلان احدهما الى آخره) حاصله لو كان تعالى
بانضمام شئ آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما ان يكون بينه تعالى وبين ذلك
الشئ المنضم حلول اصطلاحى بمعنى اختصاص الناعت اولا يكون فعلى الثانى لا يكون

(قوله وهذا ضرورى)
فانا نعلم ضرورة انه لا يحصل
من الانسان والحجر
الموضوع لجنبه حقيقة
واحدة متحصله

لان الاحتياج ينافى الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية اورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى كما فى العناصر الممتزجة التى يخلق صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل

مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا وهو محال مناف للوجوب الذاتى او محلا مستغنيا عن ذلك الحال فيه فيكون ذلك الحال عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال فى بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة اى موجودة فى الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر الواحد ولقائل ان يقول ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحى والحلول فى المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا ينافى الوجوب الذاتى وان اراد الحلول الاصطلاحى كما هو صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان المدعى نفى مطلق الاتحاد بالمعنى الثانى سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقة كالشجر او اعتبارية كالطين والبيت وان خص المعنى الثانى بالوحدة الحقيقية فلا يصح رد الملكائية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما سبق ﴿قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة﴾ اقول الصواب ان يحذف قوله فلا يحصل منهما الى آخره فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى كان ذلك الغير قبل اعتبار الحلول جوهرا او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر والكل قطعى البطلان وهذا هو الاختلاف الذى ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة لان الحلول شامل لصفات الواجب ﴿قوله واورد عليه بانه الى آخره﴾ ايراد على الشق الاول بأنا لا نسلم انه اذا لم يكن احدهما حالا فى الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث فيحصل حقيقة واحدة الا يرى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شئ منها فى الاخر حل فى مجموعها صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هى الشخص الحيوانى او النباتى او المعدنى وهى المواليد الثلثة ﴿قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال الخ﴾ جواب عن الجواب عن الايراد المذكور بابطال السند بأن يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشئ المنضم وانفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التى حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الاخر

دفع لما قال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى يستلزم افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزآن ماديان فى الصورة المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما فى العناصر الممتزجة التى ينفعل بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملائمة لذلك المزاج والانفعال عنه فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير مسموعة فلا يتم فى الصورة المفروضة وينبغى ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى داخل فى النحو الثانى من الاتحاد فانه انضم الى الواجب فرضا شئ هو مجموع ذلك الغير والجزء الصورى وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل ان منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال والكتب مشحونة به ولم ينقل عن احد منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل مع تسليمه فى المثال فليس مما نحن بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد

(وينفعل)

لكن لانسلم انه لايحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية الجسمانية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث فلان التغير الجواهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لماص

ويتفعل كل منها عن الاخر الاترى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأن يفعل كل منها فى الاخر باعتبار صورته وينفعل عن الاخر باعتبار مادته فيكسر كل منها صورة الاخر فى كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان كانت مسلمة فى انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل احتياج غير مسلم فى شئ من المواد اذا لمحتاج هو الصورة الحالة فى الاجزاء لاالاجزاء وهو ظاهر وقول ذلك السند باطل لانه مستلزم اجتماع المجرد مع مجرد آخر اومادى والاجتماع والافتراق ليس من شان المجردات على مانص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما حلول لابطريق حلول الصفة فى الموصوف ولابطريق حلول الشئ فى المكان وليس النفس محلا للصورة النوعية الحالة فى مادة الجسم فلايتوم حجة على بعض النصارى الزاعمين بتركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه فى ابطال مازعموه ان يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما يتعلق به لتحصيل الكمالات باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كالاته الى الفعل وهو ينافى وجوب الوجود واما المجرد الذى جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل هو يتعلق به تعلق التأثير والايجاد (**قوله** لكن لانسلم انه لايحصل الى آخره) منع للملازمة القائلة بأن الحال اذا كان عرضا فلايحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة ههنا وان التزمها المستدل (**قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية) اى الصورة الجسمية الممتدة فى الجهات الثلث والاعراض القائمة بها اى المختصة بنوع ذلك الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التى هى عوارض مخصوصة لامشتركة بين الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين مشاركون فى هذا الادعاء لانه اراد بالصورة الامتدادية الجواهر المتصلة الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس لشئ من الاجسام وحدة حقيقية عندهم (**قوله** اما الثالث فلان التغير الجوهرى بزوال جزء من ذاته) اذلاجزء له تعالى والعرضى بزوال صفه وحصول صفه اخرى

من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية (وليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب تعالى مستغن عن غيره (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا فى حيز ولا فى جهة) لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بهنا او هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأت العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال

من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات الحقيقية ولاجل ان نفى الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسطه المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد من المعنى الحقيقى (**قوله** اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز الى آخره) كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه انها للشك فى ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرا والا لكان الواجب ممكنا او متحيزا والكل محال وأما كونه تعالى جوهرا بالمعانى الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود المستغنى عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى فى الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما (**قوله** لان العرض محتاج الى المحل المقوم الى آخره) كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على محل ما لا على المحل المعين فان النزاع بين الفريقين فى الثانى لا فى الاول لان احتياج العرض فى وجوده الى محل ما قطعى فتأمل ثم لا يخفى انه اشار فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغى مثله فى الجوهر اللهم الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت او قديمة (**قوله** شاب امرد) اى لا لحية ولا شارب له جعدة قطط الجعودة كون الشعر كالحلقة والقطط شدة الجعودة

(قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات) يشير الى ان المراد بالجواهر ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغنى عن المحل لا يقدح فى هذا قال المصنف رحمه الله فى المواقف . نعنى بالمتحيز بالذات المشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك (قوله امرد جعد قطط الخ) فى القاموس رجل امرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اى المسترسل وجعد قطط اى شديد الجعودة والشمط محركة بياض شعر الرأس يخالط بسواده قوله اطيط الرحل صوته من الثقل

(قوله لايبقى من الجسم الا اسم الجسم) فاى داع اذا فى اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص فى حقه سبحانه وعدم
ورود الاذن به من الشارح قال ﴿ ١٦٣ ﴾ بعض الفضلاء هؤلاء اسوء حالا من المصرحين (قوله بخلاف

هو جسم لا كالاجسام له حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لايبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لايكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لافرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه وحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولايخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفس كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب)

والحاصل حملوه تعالى شابا امرد فى احسن تصاوير الانسان ولما كانت هذه الصورة مما يشتهى لم يرتضيها البعض الاخر بل جعله تعالى فى صورة تناسب العز والوقار وهى اوائل الشيخوخة فلذا قالوا هو اشمط الرأس واللحية والشمط بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالط بسواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان كذا فى الصحاح فما قيل اشمط بضم الهمزة والميم غلط واطيط العرش صوته والرحل مايحمل على الدابة ليركب عليه مثل السرج وغيره واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو يصوت والبلكفة منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة (قوله وهؤلاء لايكفرون) ولذا قال صاحب الامالى

ورب العرش فوق العرش لكن ❁ بلا وصف التمكن واتصال

فافهم (قوله ورأيت فى بعض تصانيفه) فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بان كل موجود فهو فى مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك (قوله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين) اى متأخرى المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء لاجهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هى قبلة الصلاة فهو حمل قوله تعالى الرحمن

المصرحين الخ) خلاف ما ثبت عن الفقهاء المجتهدين وائمة الدين لانهم ماولون لامكذبون (قوله ميل عظيم الى اثبات الجهة) قد عم هذا الداء المتاخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبدالرحمن بن الجوزى رحمه الله ومتابعيه وقليل ماهم (قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة) اما ظواهر الكتاب فكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمنين بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرها (قوله ولايخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا) وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة الله تعالى ليس انه جهة له تعالى حقيقة بل اراد به ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافة اليه تعالى وكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا لشرفه لا لكونه جهة حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها لكونها قبلة الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة تعالى عن ذلك

لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وبانه لايجوز عليه التبدل لايحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لايكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى اوفى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون ۞ والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة

على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش ومافى جوفه (قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان الخ) اى بعد ذكر ماقام البرهان عليه من الحكمين السابقين لاحاجة الى سلب الجهل بعدهما لان الجهل ببعض المعلومات اوكلها امامن عدم العلم به فى الاصل وقد بطل ذلك باثبات شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التى هى صفة العلم وقد بطل ذلك عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلايرد عليه ماقيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا فى هذه الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح بعدم قيام حادث وهو لايستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولايحدث بعد زوالها صفة اخرى ابدا فاحتمال النسيان باق بعدها (قوله واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد الى آخره) ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه قديكون مباحا بل واجبا فيمانوقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانمايكون نقصا فيما اذا تضمن مضرة للغير لافيما تضمن منفعة كمافى خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه يقتله غدا ظلما فلاشك فى ان النقص فى صدق ذلك الوعيد لافى كذبه وسيجئ تحقيق الكلام (قوله ومن ثمه كذب الله المنافقين) اى فى قولهم ۞ لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ۞ اذ الظاهر من قوله تعالى ۞ والله يشهد انهم لكاذبون ۞ فى قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلوكان مخصوصين بالماضى والحال لماقال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ماهو صفة المتكلم اعنى الاخبار والاعلام عن الشئ على ماهو به فى الواقع اولا على ماهو به لا صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع اوعدم مطابقته له والصدقان متلازمان كالكذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه آيات الوعيد بالتخصيص او بالاشياء (قوله والوجه فى دفعه) اى الوجه الصحيح فى دفع لزوم النقص ان آيات الوعيد مشروطة بشروط اى مخصص بقيود

(قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز الخ) يعنى ان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا فى الجملة لا يتأتى الابان يتبدل ويتغير صفة الحقيقة التى هى العلم مع ان تبدله وتغيره تعالى فى صفاته الحقيقة مما قام البرهان على امتناعه كما مر فى بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى

بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره

مستفادة من الايات الاخر كقوله تعالى ﴿ ولم يصروا على ما فعلوا ﴾ الاية وقوله تعالى ﴿ ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ وقوله عليه السلام ﴿ التائب من الذنب كمن لا ذنب له ﴾ فيكون مثل قوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ﴾ بمعنى ان جزاءه جهنم خالدا ان لم يتب او ان لم يشأ الله تعالى مغفرته فيكون فى معنى الشرطيه فلا كذب فى عدم عقاب التائب والمغفور هذا هو الجواب المرضى عند المحققين ولا دليل من الايات والاحاديث على تخصيص آيات الوعيد الواردة فى حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضى ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجرى فى الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل فى العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام بيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجرى على عمومه فى حق العمل وفى حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل فى اصول الفقه (قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد الى آخره) لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازى يحتاج الى قرينة صارفة كفقد فائدة الخبر ولازمها جميعا كما فى مقاومة الاسد ووضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا يقال لا يجدى اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع فى قولهم بمعنى سلب الامكان فى نفس الامر فى جميع اوقات انتفاء القرينة المعلومة والامكان المأخوذ فى مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلى لما قالوا ان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعانى الحقيقة والمجازية (قوله لا حقيقة الاخبار) لا يقال لمثل قولنا الصبى يقاوم الاسد خارج تطابق النسبة الكلامية او لا تطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون له ذلك الخارج فى الواقع وفى قصد المتكلم جميعا وماله الى ان يكون لنسبة الكلام خارج فى الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا لمعناه من حيث كونه مطابقا للواقع فى قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له فى نفس الامر وهذا غاية توجيه ما قيل هنا من ان مرادهم ان يكون له خارج تقصد مطابقته او لا مطابقته والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالمتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع فكما لا قصد للمطابقة فى مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا

(قوله فيكون فى قوة الشرطية) فكانه قيل ان العاصى ان اصر فى عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط وكلها لا يستلزم كذبا

علماء العربية فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد لانشاء التعجب وفى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى لانشاء التحزن (وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفى حق الله تعالى فى الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم

ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها وقد حقق الشارح المحقق فى شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامى هذا كاذب او كل كلام اتكلمه اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون كل من الكلامين صادقا او كاذبا واياما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اظهر العلامة التفتازانى العجز عن جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة ﴿قال المصنف وهو مرئى للمؤمنين يوم القيامة﴾ لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب وحينئذ فالظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول بوقوع الرؤية فى الاخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان المعتزله ومن يحذو حذوهم انكروهم انكرو امكانها مع انه مستبعدة عند العقول واما عطفه على قوله وهو منزه عن سمات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شئ وليس بمتبعض ولا متجز معطوف على التفريع بقوله فلا شبه له وعلى التقديرين تجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات السلبية وكذا قوله ماشاء الله كان الى آخره بل محلهما قبيل قوله ولله ملائكة ذوا جنحة الى آخره اللهم الا ان يؤولا بانه تعالى ليس غير مرئى ولا معطل (**قوله** وتحقيقه) اى بيان حقيقة مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق وانكشاف بليغ اى بالغ الى مرتبة فوق الانكشاف فى العلم وان كان فى تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها

(قوله لانشاء التحزن) خلاف الظاهر من قوله تعالى والله اعلم بما وضعت (قوله وهو تعالى مرئى للمؤمنين) مذهب اهل الحق فى هذا الباب ان رؤيته تعالى جائزة فى العقل اى ممكنة بالامكان العقلى بمعنى سلب وضوح ضرورة احد الطرفين وذلك كاف فى حمل الايات على ظواهرها ولا حاجة الى الامكان الذاتى ومن يدعى غير ذلك فعليه البيان الوافى فى المقصود وبها واجبة بالنقل لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم فكما يجب تصديق ذلك على مراد الله تعالى ورسوله اياه وانه حق ثابت بالمعنى الذى عناه من غير تأويل وتعيين معان كذلك يجب ذلك فى قوله تعالى لا تدركه الابصار وما سوى ذلك من التأويلات التى ذكرت من الجانبين لهو الحديث فضول الكلام تركه من حسن الاسلام على ما هو طريقة السلف الصالحين والائمة الحنفية والمجتهدين وكبار الفقهاء والمحدثين لعدم تعلق الحكم الناجز به

(قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ) فسر الادراك التام بالانكشاف البليغ لئلا ينافى هذا ما سيأتى من الجواب عن احتجاج منكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول (قوله وخروج الشعاع او الانطباع) الاول مذهب الرياضيين القائلين بانه جسم نورانى ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة وينتهى طرفه الى المبصر والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة المرئى ينطبع فى الجليدية ثم فى مجمع النورين ثم فى الحس المشترك (ابلغ)

من كون تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها شرطا فى النشأة الاخرة اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل واما النقل فكقوله تعالى

ابلغ من البعض الاخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده يحصل عقيب فتح البصر وهو اى ذلك الادراك فى رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذات اى المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة فى مركز البصر قاعدته على سطح المرئى او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئى فيتحرك على سطحه فى طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفى حق الله تعالى فى الاخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية له فى هذه النشأة فلا نسلم انها شرائط له فى النشأة الاخرة ايضا لان رؤيتين مختلفان بالماهية او بالهوية لامحالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسمات عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد اقول على ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضرورى واما على ماذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن (**قوله** بل عند الاشعرى) كان ماسبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا على منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهى بلدة فى اقصى بلاد المشرق بقعة اندلس وهى بلدة فى اقصى بلاد المغرب والبقعة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا (**قوله** واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره) اى على امكانها فى الواقع قال فى شرح المقاصد

(قوله اذلاشك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط) ويؤيده المأثور المشهور من كون الله تعالى بصير العبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به تعالى وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس فى مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة

حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبى عليه السلام لا يطلب المحال

ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع الامكان مالم يردعه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه فى شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان فمبنى على كون المقام مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلى كاف فى ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخيالى من انه امكان ذهنى لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك ﴿ **قوله** الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها الى آخره ﴾ اعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه ❀ الاول انا لا نسلم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضرورى وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شايع وهو للعلاف والجبائى واكثر البصريين ❀ الثانى للكعبى والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى ﴿لن ترانى﴾ لسؤال موسى عليه السلام لان نفى العلم الضرورى غير صحيح وفاقا ولا نفى رؤية الاية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين ❀ الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ﴿ارنا الله جهرة وقالوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال

﴿ ظهور ﴾

ولامجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لايجوز

ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بمايدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى ﴿لن ترانى﴾ انما يدل على نفى الوقوع لاعلى نفى الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لايليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ماقالوا ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فزجرهم الله تعالى عن طلب مالايليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى فى الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الرؤية فلايكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وماقيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى بآذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة فمدفوع بانه لو كفاهم سماع ذلك لماقالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه فى اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل ❁ الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما فى سؤال ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لوكان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعى الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لايليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء عليهم السلام اقول وايضا لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف فى الجواب عنه بعدم التفاوت فى العلم القطعى اذلاشبهة فى ان العلم القطعى الحاصل بالدليل العقلى المؤيد بالنقلى اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب بانه لاينبغى ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة ❁ الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لاتتوقف على العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها اومع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة صدورها عن الانبياء عليهم السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى ومالايجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من العلم هى البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لايسلكها احد من العقلاء ولايجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق (قوله ولامجال للقول بجهل موسى الى آخره) جواب عن اعتراضهم الخامس وحاصله ان

على الله تعالى لايصلح للنبوة اذالغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم ❊ الثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن

مايجوز على الله تعالى ومالايجوز من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت فى علم الكلام والجاهل ببعضها لايصلح للنبوة وهوظاهر ﴿ قوله والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل الى آخره ﴾ تلخيصه ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل وهو ممكن فى ذاته ينتج من غير المتعارف انهامعلقة على امر ممكن وكل ماهو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة عليه ايضا من وجوه ❊ الاول انا لانم انهامعلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو علقت على استقراره مطلقا از حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذى هو حال الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية فى قوله تعالى ﴿فان استقر﴾ الاية ولانسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب عنه ان الاستقرار حالى الحركة وهو زمان التجلى ممكن بان يقع بدلها كما يدل عليه اسناد جعل فى قوله تعالى ﴿فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا﴾ لان ذلك الجمل بالاختيار وفاقا ولوكان مسندا الى التجلى لانه اسناد الى السبب اذ لاخالق لحركة الجبل سواه تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية بشرطها وماقيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق فى شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار فى الكلام ولاقرينة عليه ولذاقال المصنف فى الجواب هنا انهامعلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون اوالحركة واعترض عليه شارح المقاصد بانه واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقى مستلزم للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن فى الاستقبال وعقيب النظر بدليل ان والفاء فلايرد السكون السابق واللاحق ❊ اقول ولوسلم فكلمة سوف يحتمل وقوع الرؤية فى الاخرة ٭ الثانى ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية اوامتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد اولم يقصد ❊ الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى المستقبل فانقيت ابدا لتساوى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الفساد هذا بقى كلام هو ان المولى الخيالى اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قديمتنع عدمها بالذات كما لوقيل لوانتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلانسلم ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لايستلزم المحال مرادهم انه لايستلزم من حيث كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الا ترى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع عدم الصفات لاامكان ذلك العدم فانك اذاقلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب كان صادقا

ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض فى الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما بل

واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال واجيب عنه بتحرير الكبرى من غير المتعارف بان المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق على مثل هذا الممكن ممكن فى ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية بعدم استقراره فى ذلك الوقت لا يقدح فى امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب لم يكن بما يوجبه فى الفاعل المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة اى الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين واقع كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد اولا وفى قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم فى الجزاء والشرط قيد من قيوده كما ذهب اليه الشافعية لا بين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون (**قوله** والجواهر كالطول والعرض الى آخره) الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمى ولذا قسموا المقدار اى الكم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر الفردة المنتظمة على سمت واحد فيكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ماذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض (**قوله** فلابد من علة مشتركة بينهما الخ) لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضا واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات والمرئى ثانيا وبالعرض فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسما او غيرها بل لاجل كونه هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احديهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية

من شئ مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود

لايجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان استقصينا فى التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالى اخذا من كلام الشريف المحقق فى شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية المشتركة المطلقة هو الهوية الموجودة المخصوصة لكن لابشرط شئ من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لابشرط شئ من الخصوصيات ولا شبهة فى كون الهوية المطلقة بهذا المعنى موجودة فى الخارج كوجود حيز ما للجسم على ما مر اليه الاشارة من المصنف نعم الوجود المطلق بمعنى الكون فى الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعرى القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لابشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما اشار الشريف فى ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدى الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل (**قوله** وذلك الامر اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض ولو سلم فيجرى هذا الدليل فى صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مضر لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب تعالى والثانى باطل لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لايقال جريانه فى الملموسية ممنوع اذ لاندرك بالملامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاءمة والخشونة لانا نقول ندرك بها الطول والعرض وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعى على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفى اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين

اوالحدوث اوالامكان والاخيران عدميان لايصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الاالوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان

بالجسم (قوله والاخيران عدميان) اى معدومان فى الخارج لكونهما من الاوصاف الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلابد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتى الوجود والعدم لايكون علة لها بخلاف الوجود فانه وجودى غير متحقق حال العدم للتنافى بينهما (قوله وانه لااشتراك بين الوجودات الا فى اللفظ الى آخره) لايخفى ان الاشتراك اللفظى موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد المعانى ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية فى علم الواضع حين الوضع لم يمكن وضع لفظ الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظى اللهم الا ان يقال انه مبنى على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان يضعه تعالى بازائها فى الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح فى علمه الاجمالى ولايكون هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع البشر الحروف واسماء الاشارات لان الخصوصيات فى هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجمالى كما فى وضع الحروف اويقال مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظى فى انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات وعلى التقديرين نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهى مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجود مجازا فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقى لاينافى اشتراك الوجود بالمعنى المجازى فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود فى هذا الدليل مستعمل مجازا فى الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقى عين ذوات الموجودات مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافات (قوله واوله صاحب المواقف الى آخره) وتبعه شارح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعرى الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فاشتراكه ضرورى انتهى اقول حاصل القول بالمنافاة منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التأويل ان الشيخ لاينفى اشتراك الوجود بمعنى كون الشئ له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضرورى وانما ينفى ما زعمه المتكلمون من ان الوجود

(قوله والاخيران عدميان) اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية بالعدم وهو امر اعتبارى غير صالح لمتعلقية الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان غير محتاج الى دليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر ان السلب غير صالح للمتعلقية للرؤية (قوله ينافى مذهب الشيخ) مع ان هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقته

مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لابحسب المفهوم فلاينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق

عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها ففى الخارج هويتان احديهما وهى الوجود قائمة بالاخرى وهى الموجود كالسواد مع الجسم الاسود فمراده من قوله وجود كل شئ عينه ليس انه عينه فى الواقع بل المراد انه ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع كلا وجهى الايراد الذى اورده المحقق الشريف فى شرح المواقف نعم تجه على هذا التأويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور امر اعتبارى ومعقول ثان لاموجود خارجى يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبدأ انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث والامكان لانا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لامن حيث كونها حادثة اوممكنة والالما احتجنا بعد رؤية العالم الى دليل حدوثه اوامكانه كما لم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من حيث الوجود يكفيه ملاحظته مع آثاره المرئية ولايتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من حيث الحدوث اوالامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجى لكن المعتبر فيهما الوجود فى الجملة فالحادث الفانى كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث عند عدمه اللاحق لكونه موجودا فى الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان جميع اجزائها منقضية فى ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان جميع اجزائها منقضية وقد سبق من الشارح ان الوجود التعاقبى نوع من وجود المجموع فحينئذ نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتى الوجود والعدم لم يكن مبدأ انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبدأ انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فاذا نرى الهوية من بعيد ولانشك فى وجودها ونحتاج فى كونها جوهرا اوعرضا الى دليل فظهر ان المرئى هو الهوية المشتركة بينهما وهو لاينافى اثباتهم كون الخصوصيات مرئية فى بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة كما قال الامام الرازى ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هى مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نريها من حيث كونها موجودة لها كون فى الاعيان لامن حيث كونها حادثة اوممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئى هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لاالى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية

(قوله فالاتحاد بينهما بحسب الصدق) اى بحسب ماصدق عليه اذ ليس فى الخارج الاماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هناك امر آخر مسمى بالوجود قائم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار مايلزم من ظاهر مذهبه لاباعتبار تصريحه به على ماشار اليه الشارح

الوجود وهذا التأويل فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل

الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة فى الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة فى الثبوت وكذا يرد النقض بصحة الملموسية (**قوله** وهذا التأويل فى غاية البعد الى آخره) الظاهر ان وجه البعد ما اشار اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين فى الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود فى الخارج حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثانى انه لو كان وجود كل شئ عين ذاته لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك فى ان السواد موجود انتهى وقد عرفت انه انما يتوجه على المؤول لو كان التأويل بحمل كلام الاشعرى على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تأويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يقتضيه الضرورة فى غاية القرب لا سيما اذا كان ذلك لرد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا (**قوله** ان الشيخ الى آخره) جواب آخر بدل التأويل المذكور لكن التأويل مبنى على كون الاستدلال تحقيقيا وهذا مبنى على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل هو الآمدى حيث قال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند المصنف ذهب الى التأويل المذكور (**قوله** وقد ثبت وقوع رؤيته الى آخره) شروع فى اثبات الوقوع بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله واستدلوا على جواز الرؤية الى آخره قال الآمدى اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخر وهل يجوز ان يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا فى انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختلفوا فى رؤيته تعالى لذاته كذا فى شرح المواقف (**قوله** والنظر فى اللغة قد يكون الخ) يعنى ان النظر مشترك بين هذه المعانى والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن مبينة لها فمتى كان متعديا بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى

(قوله والنظر فى اللغة) قد استعمله الحريرى على معان ثلاثة فى قوله شعر فهذه قصتى وقصته فانظر الينا وبيننا ولنا قوله وفيه نظر وتأمل اى فى كونه بمعنى الانتظار بل يجوز ان يكون المعنى الرأفة والتعطف منهم وان يكون نظروا الينا فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوهم بوجوههم فيستضيئون بنورهم وفى القاموس نظره واليه تأمل بعينه هذا

بقوله كما هو المشهور (قوله وهذا التأويل فى غاية البعد) لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شئ عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ

وفيه نظر وتأمل وقد يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت فى الكتاب وفى ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى

كان متعديا بفى كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام كان بمعنى الرأفة والتعطف اى الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما فى هذه الآية وماعدا الاخير ليس مما نحن والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثانى والثالث لاستطراد والانكشاف بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر فى هذه الآية موصول بالى وكل ماهو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون بالشرطية التى ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه فظهر ان المراد هذه الشرطيات لا عكوسها وامّا توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقول الشاعر

وَشُعْثٌ يَنْظُرُونَ اِلَى بِلَالٍ ❀ كَمَا نَظَرَ الظِّمَاءُ حَيَا الْغَمَامِ

ومن البين ان الظماء اى العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه اى الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله

وُجُوهٌ نَاظِرَاتُ يَوْمِ بَدْرٍ ❀ اِلَى الرَّحْمٰنِ يَأْتِى بِالْفَلَاحِ

اى منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح واجاب الاشاعرة عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالى على معنى الانتظار فى البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول بالى نص فى الرؤية فالمتعدى بنفسه فى البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين اليه وفى البيت الثانى بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذى هو قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدى اوالى آثاره تعالى من الضرب والطعن فى الاعداء الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء اليه اورد الشارح النظر والتأمل على شهادة شاهد الشرطية الاولى (**قوله** وفيه نظر وتأمل) اما النظر فبأن يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الصراط اوالمحشر وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم ❀ان افيضوا علينا من الماء❀ والظاهر ان نور المؤمنين فى وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية قطعا واما التأمل فبأن يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز فالانتظار بعد الخطاب انما يكون فى امثاله بعد النظر فالظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدى بحرف الجر بل قد يكون فى تعدية اللازم كما قالوا فى قوله تعالى فاستبقوا الصراط

(قوله وفيه نظر وتأمل) لعل وجه النظر هو ان النظر المتعدى بالى قد يجئ بمعنى الانتظار ايضا كما فى قول الشاعر ❀ وجوه ناظرات يوم بدر ❀ الى الرحمن يأتى بالفلاح ❀ وفى قوله ❀ وشعث ينظرون الى بلال ❀ كما نظر الظماء حيا الغمام ❀ ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التأمل هو انه يجوز ان يحمل النظر الموصول بالى فى هذين المثالين على الرؤية بان يقال فى الاول وجوه ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذا يرفع الايدى اليها فى الدعاء او يقال ان المراد ناظرات الى آثار الله من الضروب والطعن الصادرين عن الملائكة التى ارسلهم الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال فى الثانى ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبون ويشتاقون اليه

والنظر فى الاية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلايناسب سياق الاية واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى

ان تعدية الاستباق بتضمين معنى جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعانى كما يظهر من شواهدها فالنظر لاينفك عنه معنى الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى فى البيت الاول كما نظر الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفى البيت الثانى ناظرات الى جهة تعالى منتظرين لاتيان الظفر من تلك الجهة التى ينزل منها آثار رحمته وماقيل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام حكاية عن المنافقين اذيقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم فالانتظار من المؤمنين لايناسبه ولذا فسر بعضهم بالنظروا الينا فليس بشئ اذ لايلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التأمل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت ولعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التى ذكرناها وذلك ظن فاسد لايخفى (**قوله** وليس بمعنى الانتظار) جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال لانسلم ان النظر فى الاية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اى منتظرة نعمة ربها لكونه متعديا بنفسه وثانيهما ماقدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جواب الثانى خاصة واشار الى جوابهما معا هنا وحاصل جواب انه لايجوز حمل النظر فى الاية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما فى المواقف فلايناسب مقام التبشير وماقال يجوز ان لايخلق الله غما فى الانتظار للمؤمنين فى الاخرة لان ترتبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عنه فمدفوع بان التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة فى النار والعذاب والالم فى الجنة (**قوله** واما السنة فكقوله عليه السلام سترون ربكم) الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (**قوله** والمعتمد فيه الاجماع الى آخره) يشير الى ما ذكره المصنف فى المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لاتفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لنا عليه لان المطلب يقينى والمعتمد هنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية فى الاخرة وهو مستلزم لجوازه على الايات والاحاديث محمولة على ظواهرها (**قوله** احتج المنكرون) معارضة فى الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار

(قوله لان الاية الخ) ولان النظر فى اللغة لم يأت بمعنى الانتظار وقوله وجوه ناظرات يوم بكر * الى الرحمن يأتى بالفلاح * بمعنى التأمل بالعين والقاء ﴿١٧٧﴾ البصر والرؤية يوم بكر بالكاف والمراد منه بكر بن وائل ومن الرحمن مسيلمة الكذاب وكان اتباعه يطلقون عليه هذا الاسم تعنتا والشاعر من بنى حنيفة بطن من بكر بن وائل ومن قرأه بالباء يوم بدر وحمله على الوقعة المعروفة الواقعة فى صدر الاسلام فقط

(قوله وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت الخ) دفع اما لما يقال ان الى فى الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة اولما يقال ان الى ههنا بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غم ولذا قيل الانتظار الموت الاحمر وهو لايناسب لسياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤية الله فانه اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوسته (قوله وهو مستلزم لجوازه) اى وقوع الرؤية والاجماع عليه مستلزم لجواز وقوع الرؤية وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع اصلا يبطل قول النافين لجوازه وصحته

لاتدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لايرى وما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص فلا نسلم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر مادام موجودا واما الامكان فلان مابه التمدح يجب ان يكون فى حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا فى حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى (قوله مع الاحاطة بجميع جوانب المرئى) فرؤيته ببعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لايوجب سلب الاعم ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفى هو الادراك المؤدى الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه وعلى وجه الاكتناه ومن غفل عنه قال ماقال (قوله والثانى ان هذه) حاصل هذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى فى الاخرة دون الكفار فيجوز ان يكون الاية محمولة على رفع الايجاب الكلى بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام فى جانب الحكم المنفى بمعنى ليس كل بصر يدركه لا فى جانب النفى ليكون سلبا كليا بمعنى لاشئ من الابصار يدركه تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة فى جانب النفى فى قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الاية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال على مطلوبكم الذى هو السلب الكلى واما ماذكره المصنف فى المواقف من ان اللام فى الجمع المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالاية حجة لنا لا علينا اذ يكون القضية حينئذ سالبة مهملة بمعنى لايدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس فى جانب النفى كما زعموه فى لام الاستغراق ونفى الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته للبعض الاخر كما ذكره اهل العربية من ان نفى المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا لم يلتفت اليه الشارح ثم الاولى للشارح فى هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلى كما قال فى الجواب الثالث (قوله فانها سالبة مطلقة)

قوله والثانى ان هذه القضية وهو قوله لاتدركه الابصار رفع للايجاب الكلى وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية (قوله ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى الخ) يعنى ان الاية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلى دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلى دلالة قطعيه لاحتمالها رفع الايجاب الكلى الذى هو سلب جزئى بان يكون المعتبر فيها اولا العموم ثم ورود النفى عليه وهى مع هذا الاحتمال لايكون حجة علينا لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا

حيث لايرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعذر بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل

اى لا دائمة قائلة بان لاشئ من الابصار بمدرك له تعالى مادامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما زعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان لا يقال بل هى دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفى الرؤية لانا نقول يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور فى جانب المنفى ايضا لا فى جانب النفى كما قالوا فى قوله تعالى ﴿لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم﴾ الاية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هو الاستمرار التجددى كما فى قوله تعالى ﴿الله يستهزئ بهم﴾ اى ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد وقت وذلك للتشديد فان فى الدوام اعتيادا يهون الصبر بخلاف التكرر بعد الخلاص لا الاستمرار الدوامى والمنافى للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامى لا التجددى واعلم ان ههنا جوابا رابعا اشار اليه المصنف فى المواقف وهو انا لو سلمنا ان الاية عامة فى الاوقات ايضا فالمنفى رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية ذوى الابصار لجواز ان يكون ذلك النفى نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفى الرؤية بالجارحة من غير مواجهة وانطباع (**قوله** وما قيل من التمدح الى آخره) جواب عن استدلالهم بالاية على نفى امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى تمدح بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان التمدح فى عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية واما ما اورد عليه المولى الخيالى من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى فليس بشئ اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر فى الظاهر فى التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشئ منها كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شئ لان مقصود المعارض القاء الشك فى دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (**قوله** ولان عدم رؤيته فى الدنيا الى آخره) قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على قوله لانه لو امتنعت الى آخره وليس بشئ اذ الكناية غير كافية فى الاستدلال وكذا يأباه تفريع قوله فلا ينافى رؤيته فى الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه بمنزلة ان يقال لانه معارض قلبا فالايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق المعارضة وهذا الوجه بطريق

الوزيد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى دار الاخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولو لم انه للتأبيد

المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا والاخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح وان اردتم انه تمدح بكونه لا يرى فى الدنيا فقط فمسلم لكن بعد المساعدة على ان ما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب اذ غاية مالزم ممن ذلك امتناع رؤيته تعالى فى الدنيا وهو لا ينافى رؤيته فى الاخرة فضلا عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفى الرؤية مع الاحاطة ولا لكفاية نفى رؤية للكل بل الخواص فقط للعلم بهما بما سبق ثم فى قوله مع كونه اقرب الخ نظر لانه انما يؤيد الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكانى وهو غير صحيح وحبل الوريد عرفى وهما وريد انهما عرقان فى جانب العنق واصلان الى القلب (قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى الى آخره) هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الشارح جعله جوابا لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الايات يفسر بعضها ولما كان لن فى هذه الاية للتأبيد دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام فى الاوقات فى الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى فى الدنيا والاخرة فيندفع الوجه الثانى عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر (قوله بل للتأكيد) وهنا بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما منكر لعدم وقوع الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف وقوعها فيقع الاشاعرة فيما هربوا الثانى ان التجلى فى قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعرى فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى واما بدون خلقهما له كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففى آية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى للتجلى فعدم تحمل موسى عليه السلام بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جرى عادة الله تعالى ففى هذا التأكيد بهذه القرينة دلالة على امتناع مالوقوع الرؤية الجواب عن الثانى ان غاية مايدل عليه التأكيد المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية المتجلى له بحسب جرى العادة وعن الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فغاية مالزم تردده عليه السلام فى ان هذا التركيب العنصرى متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا للنبوة (قوله ولهذا يقيد بابدا) كما فى الاية الآتية فلو يجوز ان يكون التقييد بذلك للتأكيد كما فى قوله تعالى ﴿ فسجد الملائكة كلهم

(قوله وقوله تعالى لموسى عليه السلام ترانى ليس لن فيه للتأبيد الخ) اشارة الى احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن فى قوله تعالى لن ترانى للتأبيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هى المؤكد فى المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا

(اجمعون)

وانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص عن العقوبة (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبى عليه السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية

اجمعون ﴾ فالاولى ان يقال يقيد باليوم كما فى قوله تعالى ﴿ فلن اكلم اليوم انسيا ﴾ اقول واولى ان يقال يقيد بابدا واليوم والغاية كما فى قوله تعالى حكاية عن اخى يوسف عليه السلام ﴿ لن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى ﴾ ويتجه على الاخيرين ايضا انه يجوز ان يكون للتأبيد المطلق ان لم يقيد بما يدل على التحديد وللتأبيد فى المحدود ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه مابعد التسليم الاتى لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص فى التأبيد سواء كان كلمة لن للتأكيد اوللتأبيد وكان ذلك التأبيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النقص القرآنى على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التأبيد المدلول عليه بلن من هذا القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته فى الدنيا لما قدمناه آنفا ﴿ قال المصنف ماشاء الله كان الى آخره ﴾ الظاهر من ترك العاطف انه خبر بعد خبر هو مرئى فى قوله ومرئى للمؤمنين كقوله فيما بعد غنى لا يحتاج الى شئ والاظهار مقام الاضمار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ماشاء وجوده وجد ومالم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان يحمل على معنى ماشاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق ومالم يشأ تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وحينئذ لا اشكال فى التفريع وهو الاوفق لتعلق اراداته تعالى باحد جانبى الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل ماشئ كائن وكل ماليس بشئ ليس بكائن كما يشير اليه الشارح ﴿ قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات ﴾ سواء كانت من افعاله تعالى اومن افعال العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن مشئ والجملة الاولى الى قولنا كل ماليس بكائن ليس بشئ بناء على ان الموجبة الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوى وقد اشار المصنف فى المواقف الى كلا الدليلين وشارحه الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين وذلك لان الغرض من اقتباس هذا المأثور رد المعتزلة فى قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصى ومريد لبعض ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الاتى الى ان يقال نظر الشارح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة فى هذه الرسالة والحكم الثانى ملحوظا بالتبع واشار الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وماليس بكائن ليس بمراد نعم لو قال المصنف فى التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق

تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل مايكون فهو ماشاء الله تعالى فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد (فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قدمر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها

بخلقه وارادته وايمان الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ونحن نقول لعل مراد المصنف بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصى وجودا وعدما بخلقه وارادته وجودا وعدما فلايلزم قصور المصنف فى التفريع ويتجه ذلك على الشارح لايقال المتفرع عليه مجرد الارادة فالصواب للمصنف ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجبا للخلق ففيه اشارة الى امتناع تخلف المراد عن الارادة فى حق الواجب تعالى (**قوله** وهذا كالمستغنى عنه) فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصنف ان ماليس بكائن ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هى رد البعض من اصحابنا فانهم بعدما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا فى التفصيل فمنهم من يجوز الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر والمعاصى مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولايصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام مالايليق بكبريائه متحقق فى خالق الخنازير وامثاله لافى مريد الكفر والمعاصى بناء على ان الامر هو الارادة فانه مذهب ظاهر البطلان فلايتوهم احد انه تعالى آمر بالكفر والمعاصى مع ظهور انه آمر باضدادها وظهور ان الامر بالضدين معا لايصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وماقيل ولان التوقف الى التوقيف انما هو فى التسمية لافى التوصيف كما سينقله الشارح عن الغزالى ففيه نظر لانه خلاف المرضى عند المصنف (**قوله** فانه قدمر الى آخره) قيل الاولى ان يقول قدمر انه خالق الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصى بخلقه وارادته وفيه ان مثله لو ورد فانما يرد على المصنف حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الشارح لانه فى صدد التفريع على ماسبق فافهم (**قوله** خلافا للمعتزلة فانهم)

(قوله بخلقه وارادته) لان وجود جميع الممكنات بخلقه وايجاده تعالى بالاختيار والشرور داخلة فيه من جهة الفعلية والوجود وهى ليست بشر ومافيه من النقص والقبح من جهة العدم الاصلى الذى هو ذاتى فى الممكن وليس مما يتعلق به الخلق والايجاد والوجود اصلا واعتبر ذلك من حال الشمس والضوء فان الضوء الاول والضوء الثانى الذى هو الظل ومابعده من مراتب الضوء كل ذلك يحدث لسبب الشمس ولكن حدوثه باعتبار جهة الوجودية التى هى الظهور والنور ومافيه من النقص والقصور وضعف الظهور فمن عدمه الاصلى والظلمة الاولية ودخول الشرور والمعاصى فى القضاء والقدر بالعرض وكونها وسيلة للخير والكمال متضمنا للتمام

قوله فكل كائن مراد وماليس بكائن ليس بمراد) فيه اشارة الى ان هذا المأثور كما يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل على ان ماليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور بافعاله تعالى واولوه فمعناه عندهم هو ان ماشاء الله من افعاله كان ومالم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار (قيدوا) على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم هذا فى معرض تعظيم الله وعلاء شانه تعالى (قوله لما مر مرارا) عند قوله لاخالق سواه وقوله قادر على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات

ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قدم (غنى لا يحتاج الى شئ) فى ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله

قيدوا المأثور بغير الافعال الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على الاطلاق وعدم التقييد كما فى المواقف ﴿ قال المصنف ولا يرضاه ﴾ الظاهر انه جملة حالية عن ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاهما ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور ولا ينافى الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة وعلى عدم رضائه المعاصى دلالة كما سبق ﴿ **قوله** هذا ايضا قدم ﴾ اى فى الشرح ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الاية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ماسبق الا ان يكون اشارة الى نفى الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ماسبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة ﴿ قال المصنف غنى لا يحتاج الى شئ فى ذاته ﴾ اى غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية فانهما تسميان بعلة الماهية والى علة خارجية لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان بعلة الوجود وفى صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف اليه والمسلوب كما نقل عن الشارح فى بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف اليه والمسلوب فى الوجود العلمى وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغاير الذات عند الاشاعرة فغاية مافى الباب احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الاخر وهو العلم كما لا يخفى ﴿ **قوله** هذا ايضا معلوم مما سبق ﴾ اى من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده ان هذا ايضا كالمستغنى عنه وليس بشئ لانه متفرع على ماسبق تفريع التفصيل على الاجمال لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى الاستدلال بمثل قوله تعالى ﴿ والله غنى عن العالمين ﴾ ﴿ قال المصنف ولا حاكم عليه ﴾ المقصود من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما فى المواقف وغيره ولقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله وقبح البعض الاخر فان حمل الحكم فى كلام المصنف على معنى العلم فالنفى غير صحيح لان العقل يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام

لا يقال المعتزلة بعدما اثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الاخر واثبتوا له ولاية الامر والنهى لانا نقول مرادهم ان ارشاده الى الحسن والقبح فى افعال العباد يكون سببا للوجوب والحرمة عليهم كارشاد الرسول حيث عمموا الرسول من العقل فى قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ووافقهم الماتريدية فى ذلك فالعقل حاكم عندهم مجازا بمعنى دليل الحكم ومرشده كالرسول والا فالحاكم فى افعال العباد حقيقة بالامر والنهى هو الله تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة فى ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان ليس كلمة على هنا مثلها فى قولنا حكم على زيد بالقيام بل قولنا حكم لزيد على عمرو بالف ، كان فى جعل احد بعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الاخر قبيحا بالقضاء او الخطاب نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا فى نسبة بعضها الى الحسن والبعض الاخر الى القبح نوع نقيصة كما يشاهد فى افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الاخر الى القبح فالحاكم فى كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة ويجب اتحاد الموضوع فى محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه بالاية لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام الاختصاص والتقديم فى الاية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال شئ منهما ليس متناولا للحكم بمعنى العلم واما معنى الخطاب فى مصطلح الاصوليين بل الصواب فى الاستدلال ان يقال لان الحاكم عليه بالقضاء او الخطاب قطعى الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال وقبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع وسيجئ بطلانها وقد ابطله الاشاعرة بذلك ويمكن دفعه بان الحكم فى الاية بمعنى القضاء كما هو الظاهر وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار الشارح بقوله على الطلاق الى ان حكمه تعالى غير مقيد بقيد تدل الاية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة فى الافعال فى ذواتها بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شئ من الافعال وقبحه بدون الشرع فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند الاشاعرة واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة فى افعال قبل ورود الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعمه المعتزلة بل هو آلة

تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شئ) لان الواجب

للعلم بخاقه الله تعالى للعبد بواسطته امابالشرع فقط عند الاشاعرة وبالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا وافقوا الاشاعرة فى انه لاحاكم عليه ولا يجب عليه شئ مع موافقتهم للمعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقلين ومن هنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم بطريق التوليد او بجرى العادة خارج عن مبحثنا هذا ﴿قال المصنف ولا يجب عليه شئ﴾ هذا من عطف اللازم على الملزوم قال فى المواقف وشرحه اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذلا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا حكمه وبينا انه الحاكم يحكم على مايريد ويفعل مايريد ويفعل مايشاء لاوجوب عليه كما لاوجوب عنه ولا استقباح منه انتهى فمن اورد على المصنف هنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح المصنف بهما فى المواقف فى بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ماصدر عنه مايوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد ماصدر الفعل المولد عنه اختيارا كما زعمه المعتزلة والثانى مخصوص بلزوم الشئ لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة فى افعاله تعالى وصدور الصفات الذاتية عند الاشاعرة من هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لاوجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لاواجب عليه وقد اشار العلامة التفتازانى فى التلويح الى ان معنى الخلاف فى انه هل يجب عليه تعالى شئ املا انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدوره عنه تعالى اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشارة الى ان قولهم بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك مايوجبه اختيارا كما اشرنا وبذلك يندفع ماقاله فى شرح العقائد ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ عليه تعالى اذليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا آخر من سفه او جهل او عبث او بخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثانى لكن بعد ماصدر موجبه اختيارا لامطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لارفض لها فى اختيار الامام الرازى مااختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به فى بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلى فى هذه المواد اعنى اللطف والاصلح

اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ❀ ثم ان علينا حسابهم ❀ وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله

وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث آخر اذا الكلام فى معنى الواجب عليه تعالى لافى وقوعه وعدم وقوعه (**قوله** اما عبارة عما يستحق تاركه الذم) ان اقتصر هنا على الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما فى كلام العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرحوا به) **قوله** اوعما تركه مخل بالحكمة) والاخلال بالحكمة نقض محال عندهم والمذمومية محال وفاقا (**قوله** كما يشعر به) اى بالوجوب مع ترك الجواز وذلك لان الحساب والتحريم فى الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال المستندة الى الفاعل المختار ان يكون اختيارية كما ذكره الشريف فى بعض كتبه فالوجوب المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادى لاعقلى وماقيل لان اكثر استعمال كلمة على فى التزام مالا يلزم وهم بل الامر فى التزام ما يلزم كما فى قولهم له على الف درهم وقضى عليه بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم فى التزام مالا يلزم فى كل موضع (**قوله** لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء) فله تعالى ان يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس فى الافعال فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شئ منهما وقبحه واذا لاحاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل اصلا يستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المص فى المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف فى كون العقل حاكما او غير حاكم على ما اشرنا فالوجه ان يذكر هذا فى دليل انه لاحاكم عليه ويحال ابطال الواجب عليه بالمعنيين الاولين على نفى كون العقل حاكما فتأمل وماقيل كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا ينافى الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم فى الازل وجود كل حادث فى وقته المعين فلو لم يوجده فى ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم فليس بشئ لان العلم التصديقى بوقوع شئ فى وقته الذى عينه الارادة له تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا فى ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع فى الوقت الذى عينه الارادة ولا فى انه لو تعلقت الارادة بوقوعه فى الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه فى ذلك الوقت لا فى الوقت الاول كما لا نزاع فى ان ارادته تعالى فعل نفسه فى وقت معين يستلزم وجوده فى تلك الوقت وانما النزاع فى ان

(قوله مالايجب عليه) نعم لايجب عليه تعالى شئ ولكن فرق بين الوجوب عليه تعالى عنه والوجوب عنه سبحانه ومذهب الحنفية ان مايصدر عنه واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وارادته وذلك لاينافي الاختيار لان الفاعل متى كان كاملا وجب عنه افعاله ومتى كان ناقصا يتوقف فعله على مرجح خارج عنه مرجحه ويدعوه الى الفعل وهذا هو المعنى من قوله سبحانه لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

(قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله) اى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته التى له تعالى فى فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلايكون بشئ من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله متضمن للحكمة فيكون ترك واحد منها اى واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد من المعتزلة (قوله على ان التزام رعاية الحكمة) لايجب عليه تعالى يعنى ان وجوب ما تركه يخل بالحكمة عليه تعالى انما يتأتى اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له

وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك يستحق ان يسئل عن بعض افعاله مع انه لايستحق لذلك بل يفعل مايشاء ويحكم مايريد اذ له التصرف فى ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعلون لان فعلهم تصرف فى ملك الغير

وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولايحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة مالايجب عليه تعالى لايسئل

ارادته بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل آخر وان يفعله كاللطف والاصلح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لولم يصدر منه الفعل الثانى بعد صدور الفعل الاول اختيار الزم نقص محال فى شانه تعالى كالذم والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفى ذلك الاستلزام بنفى لزوم النقص ولاجل ماذكرنا لم يجعلوا مااخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولانزاع فيه ❊ واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة اومقبحة قبل ورود الشرع انه ان كان فى الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال فى حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة فى انه تعالى لايجب عليه شئ فاتقن بهذه المباحث التى ذكرناها فى نفى الحاكم عليه والوجوب عليه تعالى اذ قد غفل عنها اقوام والحمد على المفضل المنعام (**قوله** لانا نعلم اجمالا الى آخره) يعنى ان الواجب بهذا المعنى لايتصور صدقه على شئ من افعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك اذ لايخلو شئ منهما عن الحكم والمصالح لايقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهى الغرض عندهم وكما ان الخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عندهم فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب معين عادى لاعقلى فله تعالى ان يرتبها على الجانب الاخر فليس فى افعاله تعالى فعل يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لوكان الاخلال بالحكمة موجبا للفعل عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا واللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ماله ان لايجب عليه تعالى رعاية الحكمة وهو العلاوة الاتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح ولا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولايخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التى هى الغرض عندهم (**قوله** على ان التزام الى آخره) ظرف مستقر

عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب
وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لايترك على طريق جرى العادة وذلك ليس

خبر مبتدأ محذوف والتقدير ماسبق كلام ظاهرى والتحقيق على ان التزام الخ
كما ذكره ابن هشام فى مغنى اللبيب فى اعراب على للعلاوة وهى فى الاصل مايضم
الى الجانب الخفيف من شق الوقر ليعتدلا وانما كان ماسبق ظاهريا وهذا تحقيقيا
لانه تعالى لايفعل عبثا لافائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب
العقلى لانه لمالك على الاطلاق فله التصرف فى ملكه كيف يشاء حتى لوانعم
العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الخالى عن مطلق الفائدة
والمصلحة يمكن ان يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شئ منها بالفعل
لكن ذلك الخلق لما لم يستلزم شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذى يترتب عليه
تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا وفى ابطال المعنى الثانى اشارة الى منع
دليلهم القائل بان فى ترك الفعل المذكور فوت المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة
قبيح محال فى حقه تعالى بان يقال لانسلم ان فى الترك فوت المصلحة لان فى الترك مصالح
ايضا ولو سلم فلانسلم ان فوت المصلحة قبيح محال فى حقه تعالى اذ لايقبح منه شئ
من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة بان معنى الواجب على المذهب الثانى
مايكون تركه مخلا بالحكمة ولايلزم منه ان يكون ترك الاخلال واجبا حتى يكون
عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا فى هذا المذهب بل الحق فى ابطال
هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شئ ولو اصطلح فلامناقشة كما قال
فى ابطال المذهب الثالث وليس بشئ اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب الثانى
ولايمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب الثانى
مايكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال ومعنى العلاوة ان الواجب بهذا المعنى
لايتصور ان يصدق على شئ من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب الاول بقى كلام
هو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثانى والاصلح والغرض ناظران
الى المذهب الاول فمراد المذهب الثانى من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح
ان يتعرض بنفى تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم
نفيه ايضا وقوله وكذا الثالث لانه التزام مالا يلزم والواجب عقلا هو مايلزم
سواء التزم اولا ولاشك ان ماليس بلازم بدون الالتزام لايكون واجبا بهذا
المعنى وهذا خلاصة كلام الشارح هنا وفيه دليل على ماقدمنا من انه لانزاع هنا
فى ان الارادة بوقوع شئ فى وقت معين وتعلق العلم بذلك الوقوع فى الازل والاخبار
المتفرع على العلم والارادة تستلزم الوقوع عقلا فسقط ماقيل انا لانسلم انه ان قيل
بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ماصرح به فى تعريفه من جواز الترك
لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير على نفسه لاينافى جواز الترك مع

من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) هو مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لايؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون

قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ فى التعريف وذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه فى نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولاشك ان امتناعه وجوازه متباقيان ولما كان المراد فى الشق الاول ذلك فكذا فى الشق الثانى بمقتضى التقابل فلا يرد على المحصل الاتى ان ترك الرحمة على العباد بعد ارادته تعالى واخباره بانه كتب على نفسه الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب فى خبره وكل منهما محال فى حقه تعالى فليس الرحمة بالوجوب العادى بل بالوجوب العقلى لماعرفت ان الكلام فى الوجوب مع قطع النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عادته تعالى والوجوب العادى بالنسبة اليه لايقال لاحاجة الى ابطال المعنى الثالث فى رد المعتزلة لانهم لايقولون الا بالوجوب باحد المعنين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما اورد عليهم بان الوجوب لايوافق مذهبهم الذى هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهى الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما فى العاديات اقول قد عرفت مما حققنا انهم لا يضطرون الى ذلك (**قوله** هو مايقرب العبد الى آخره) قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء اى الاضطرار فى الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف المحصل وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة ومايشابه ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل مايتوقف عليه الطاعة كالارزاق والقوى والاجل فى قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعى والبعث بالنسبة الى مالايهتدى العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتعسر الطاعة بدونه كاكمال العقل واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدى العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ماتتعارض فيعسر الاهتداء والحاصل هو مايتعذر بدونه الطاعة او يتعسر والشارح حمل مايقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما يصرح به وليت شعرى بان لاتكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها (**قوله** كبعثة الانبياء) فانها بالنسبة الى مايهتدى اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى مالايهتدى لطف محصل عندهم (**قوله** يوجب نقض غرض التكليف الى آخره) اى نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو

اللطف واجبا والا يلزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعله الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام ان يخلق

قبيح محال فى شانه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله فى المخلوق من خفة العقل فيما اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاولى ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول ان كونه موجبا لنقض الغرض انما تم لوكان له تعالى غرض الثانى لوسلم فلا نسلم انه قبيح لجواز ان يكون فى نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثانى واشار الى جواب آخر بان ايجاب نقض الغرض انما تم فى اللطف المحصل لا فى المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثانى فقط وهذا الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقصى اللطف واجب عندهم ولذا عارضهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن الفحشاء وكان علماء الاطراف مجتهدين متقين اذ لا شك ان الطاعة بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب وان لم تتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كما لا يخفى (**قوله** والا يلزم نقض الغرض) هذا مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق (**قوله** وهو يعلم انه لا يجيب) اى الى الدعوة وهذا تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل معه نوع من التأدب كبشر وطلاقة وجه لامكن ان يكون تمثيلا باللطف المقرب ايضا (**قوله** فى الحكمة والتدبير) اى فى مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به بعد (**قوله** ويرد عليهما) اى على الفرقتين وفى بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية وهو تصحيف والاوضاع قيد الفقر والابتلاء بالالام لا يقال قوله لحال الكافر صريح فى ان المراد الانفع له فيختص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع للعبد فى الدين والدنيا اوفى

(قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله) معللة بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا لنقض غرض التكليف انما يتأتى اذا كان تكليف الله للمكلف لاجل غرض وباعث له وهو باطل لما سيجئ من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض (قوله ومايقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية) اعنى اللطف اعم من ذلك اى مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون هذا الدليل اخص من المدعى

اويموت طفلا اويسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل مايوجب خلوده فى النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ولذلك سال الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والاخرمات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثانى ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث يارب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخى المؤمن فاجابه الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع

الدين فقط بخلا اوجهلا اوسفها عند الفريقين كان الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص الايراد انه لوكان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالالام الى آخر العمر واللازم باطل بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا الى آخره وماقيل بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام فى الاصلح الانفع له فى الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضرله فالانفع له احد الامور الثلثة (**قوله** وان يكون ابقاء ابليس الخ) اى ويرد عليهما انه لوكان الاصلح واجبا لم يبق شئ من ابليس وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقاءه واضلاله العباد طول الزمان يوجب مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس بانفع فى حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر واللوازم كلها ظاهرة البطلان (**قوله** ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص الى آخره) جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضى ان لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالالام الدنيوية والعقوبات الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شئ من الفرقتين ليس ذلك واستدل عليه بقوله ولذلك سأل الاشعرى الى آخره وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعرى من ذلك السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك الاشعرى مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال فى شرح المقاصد واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى ما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره

(قوله ولذلك سأل الاشعرى) يعنى انه لوكان مراد الفرقة الاولى من الاصلاح ماهو من النسبة الى نظام العالم كما هو مذهب الفلاسفة لم يتوجه عليهم الالزام فلم يكن لسؤال الاشعرى ولا جواب الجبائى الذى فيه بهته وجه ولا الى التفصيل حاجة

(قوله ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل) دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول الزمان اقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذى اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله ان يكونا اصلحين بالنسبة الى الشيطان والكافر ووجه الدفع هو انه لوكان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان سؤال الاشعرى العارف بمرادهم وجه وكذا جواب الجبائى عنه بهذا الوجه المفضى الى بهته كما لا يخفى

والاهواء(و)من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى (العوض على الا لام)واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا

من الاصلح وليس فى مقدوره الطف لوفعل بالكفار لامنوا جميعا والالكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعرى ابطال مذهب الكل طول الكلام على نفسه اذيكفيه فى ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح فى حق الكافر المعذب فى الدنيا والاخرة ان لايخلق اويسلب عقله قبل البلوغ فلاحاجة الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة بصرة ومنهم الجبائى اعتبر جانب علم الله تعالى كالبغداديين كماذكره شارح المقاصد فيكفى فى الزام الكل ذلك الكافر لكن بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب ى جعله متعرضا متصديا له بان ابقاء الى البلوغ فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففى ذكر الصغير ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد وارخاء العنان وغرض الشارح هنا تحقيق المقام وردمن قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم الاوفق فى الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على مذهب الفلاسفة واليه ذهب المولى الخيالى اقول ويؤيد ماذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص فى الضلالة لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلا وجه لما قيل اراد تعالى اظهار الحق والا فللجبائى ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهما حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعل فى نسله صلحاء فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له ❊ واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف ذهبوا الى ماذهب اليه الفلاسفة ويؤيده مانقل عن الامام الغزالى من ان ليس فى الامكان ابدع مما كان اذليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان ولايخفى انه قول بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجئ ما يتعلق به (**قوله** ومن تلك القواعد انه يجب الى آخره) فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف على الاصلح اواللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة مايفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذليس باستحقاق من العبد (**قوله** لانه ظلم) فسروا الظلم بضرر غير مستحق لايشتمل على نفع اودفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق جرى العادة فخرج العقاب باستحقاق كالم الحد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبى الواقع فى النار لكون

وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لامعنى له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع وغفر العاصى لم يقبح منه (ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج

ذلك الاحراق عاديا ينتفى خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع المتألم اودفع ضرر آخر عنه اوعاديا لايكون ظلما بل حسنا يجوز صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما فى شرح المقاصد (قوله وقد ابطله الاشعرى بان القبح العقلى الى آخره) لايقال المنتفى هو القبح العقلى بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان اومنافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال مدركان بالعقل وفاقا كماسيجئ فيجوز ان يوجد فى ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد فى الفعل اوالترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون خلافه واجبا عنه تعالى لاواجبا عليه وقد عرفت ان الكلام فى الثانى لافى الاول واما القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور فى افعاله تعالى اذلا غرض له عند الاشاعرة ولو سلم كماذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح عقلى بمعنى صفة النقص فلايكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لاواجبا عليه وعلى الثانى لايكون واجبا عليه ايضا فان قلت سيجئ من الشارح ان للظلم عند اهل السنة معنيين احدهما التصرف فى ملك الغير والاخر وضع الشئ فى غير موضعه اللايق وان كان ملكه ومنه ظلم الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثانى فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال فى حقه تعالى ٠ قلت انما يكون الترك ظلما لوكان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس كذلك بل النصوص دالة على انما ابتلى به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق ووضعا فى محله اللايق (قوله والقبح الشرعى لامعنى له) لانه يستلزم ان يوجد هناك خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك ﴿قال المصنف ولا يجب الثواب عليه فى الطاعة ولا العقاب الخ﴾ لايخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شئ ليكونا معطوفين على اللطف اوالعوض لعموم شئ المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد بعطف الخاص على العام كمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى نعم الثواب اوجبه معتزلة بصرة فقط لكنه قرينة فاطى حكمه وماقيل تغيير الاسلوب لتنويع الوجوب فكأنه قال لايجب عليه شئ لافى الدنيا كاللطف وغيره ولافى العقبى كالثواب والعقاب ليس بشئ لانهم اختلفوا فى ان

فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه عفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقبه لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم

العوض هل يكون فى الدنيا او فى الآخرة وذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون فى الآخرة كما فى المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة بصرة ﴿ قوله واستدلوا عليه ﴾ اى على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب يوم الجزاء ادلة ❀ منها ان العبد بالطاعة والمعصية يستحق ثوابا او عقابا فمنعه عن الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح والكل محال فى حقه تعالى ❀ ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر امران الاول ان الاولى للشارح ان يتعرض بوعده تعالى ايضا والثانى ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب هو الوجوب بأحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب فى خبره لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه ﴿ قوله واجيب عنه بأن غايته الى آخر ﴾ تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه الدليل هو الوجوب لعارض العلم والاخبار ولا يلزم منه الوجوب فى نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك فى نفسه وواجبا عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلى وهذا هو الجواب الحق هنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم ان يكون الثواب والعقاب للباقين فى عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلى وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف المذهب ايضا لكنه مبنى على التسليم والارخاء والحق ان هنا مقامين ❀ احدهما الاستدلال بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة ❀ وثانيهما الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب على كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كاثابة المطيعين كما هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجود العقلى بالنسبة الى كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص آيات الوعيد بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكأنه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل فى عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغايته الدوام لا الوجوب وانما خص الذكر به

(قوله واجيب عنه بان غايته) اى غاية ما يلزم من هذا الاستدلال او بار غاية ما يلزم من ايعاد الله تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع

﴿ لانه ﴾

منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل

لانه الدافع للوجوب العقلى فى عقاب الباقين فى العمومات بعد التخصيص وجواب الشارح ناظر الى الاستدلال الثانى واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان يحقق هذا المقام ﴿ قوله واعترض عليه الشريف العلامة الى آخره ﴾ لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بأن يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه فى الجواب منع استحالتهما من المقدمات هذا مراد الشريف فعلى هذا لم يكن قوله واجاب عنه الى آخره جوابا عن هذا الاعتراض بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذى اعترض عليه وانت خبير بأن غاية ما ذكره فى اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب فى نفسه ومطلوب المعتزلة هو الثانى فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل يجوز ان يكون ترك العقاب ممكنا فى ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافى بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتى بل الوجوب بالغير فهو كاف فى الاعتراض المذكور كما لا يخفى ﴿ قوله قلت الكذب نقص والنقص عليه محال الى آخره ﴾ رد لجواب الشريف باثبات الاستحالة الممنوعة ولقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب فى الكلام النفسى القائم بذاته لا على امتناعه فى الكلام اللفظى القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظى قطعا لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب بايجاد الكلام اللفظى الكاذب نقص وذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلى فى افعاله تعالى وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا فى نفى القبح العقلى لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان فى الكذب انقاذ نبى عن الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما كما فى شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق الثانى كما هو الظاهر من قوله فلا تشمله القدرة ونقول لا شك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او النقص شاملان للافعال والتروك كتعليم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته شاملان لها

(قوله واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ) اى حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اى جواز الخلف والكذب على الله تعالى وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام

كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتى واختصاص الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخرين بغيرها ولا شك ايضا فى ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظى القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسبا له كما عند الاشاعرة واذا اوجده الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك الانجاء النبى اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل السابق للاشاعرة وهذا الذى ذكرنا هو مختار العلامة التفتازانى ايضا ولذا قال فى شرح المقاصد واما وجه استحالة النص فى الكذب ففى كلام البعض انه لا يتم الا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف حين ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى بل هو هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتى ضرورى عقلى اجابوا عنه بان ايثار الصدق لما تقرر فى النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملايمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته او لازمه يقتضى شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب فى الكلام اللفظ قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعى بعدم وقوعه فى كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لا ينافى امكانه فى ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لا ينافى ما ذكره الامام الرازى من ان تجويز الخلف فى الوعيد فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه

والعجز ولى سفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منها انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال فى حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدى فى التفسير الوسيط فى قوله تعالى فى سورة

اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وفى الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن و فى كل شريعة انتهى لان كلام فى التجويز بمعنى الاحتمال العقلى المنافى للعلم القطعى بعدم وقوعه ابدا لا فى الحكم بجوازه وامكانه فى ذاته مع العلم القطعى العادى بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظى يستلزم كذب الكلام النفسى عند الشارح وعند المصنف لاتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسى هو معانى الكلام اللفظى ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم اولا مطابقته للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من الكلام النفسى واحد بسيط ليس بخبر ولا انشاء فى الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا معنى قوله فلا يشمله القدرة انه اذا كان الكذب فى الكلام النفسى صفة نقص فلا يشمله القدرة فى الكلام اللفظى لانه مستلزم للمحال فاتقن بهذا المقام (**قوله** بل لوجه فى الواجب ما اشرنا الخ) ما اشار اليه مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هنا شامل لتخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتى بعد من ان الخلف فى الوعد لؤم لا يليق بالكريم فلا تخصيص فى آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين فى الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه قيمت وهو كافر وحينئذ يتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الاية بها بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصى ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الشارح ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع فى العفو عمن تاب فافهم (**قوله** على انه بعد التسليم انما يدل الخ) قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لولا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شئ من اللطف والاصلح والاثواب ولا العقاب

(قوله اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه) اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما وعد به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه فيجوز ان تحقق الاول دون الثانى كما انه تحقق استحالة ايجاد المحال فى حقه تعالى ولم تحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على مقتضى هذا الدليل

السماء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لايجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابوبكر بن محمد الاصفهانى حدثنا عبدالله بن محمد الاصفهانى حدثنا زكريا بن يحيي الساجى وابو جعفر السلمى وابو على الموصلى قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم حدثنا ثابت البنانى عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابوبكر محمد بن عبدالله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعى قال جاء عمرو بن عبيد الى ابى عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ماوعده قال لا فقال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عذابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا اباعثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لاتعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لاتفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجدلى هذا فى العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر ❀ وانى اذا اوعدته اووعدته ❀ لمخلف

عندهم فامكان الترك بترك مايوجبه كاف فى الوجوب عليه والتحريم (قوله والاصل فى هذا (٢) ان الخلف فى الوعد جائز عنه تعالى) اى محتمل لاقطع بعدمه بخلاف الخلف فى الوعيد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلى لابمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف فى الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى اوعليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب فى كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعى سواء كان صفة نقص اوقبيحا للمنافرة لغرض العامة اولنهى الشارع عنه فقط (قوله أفرأيت الخ) الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير أعلمت عدم الخلف فى الوعد فرأيت الخلف فى الوعيد والهمزة للانكار التوبيخى ينكر لياقة استعقاب الرأى لذلك العلم لان السائل ممن لايجوز الخلف فى الوعيد واما الهمزة فى قوله أيخلف الله ماوعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار اوللانكار الابطالى (قوله من العجمة انت) الظرف المستقر خبر مقدم قدمه للهمزة المحذوفة المصدرة لانها لطلب تصور المسند فى الظاهر وان كانت للتعجب اوالانكار فى الحقيقة والمعنى أمن الذين فى لسانهم عجمة لايفصحون بلغة العرب فيقرؤن الوعد والوعيد شيئا واحدا ولايفرقون بينهما لفظا ومعنى انت أتعجب من حالك انك لاتعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لاتعد الخ بيان الاختلاف بين المعنيين لكن تجه ان ماذكره من عدهم الخلف فى احدهما عيبا دون الاخر اختلاف بعادة العرب فى المعنيين لابيان اختلاف المعنيين بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد

(قوله حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخالف الوعيد الخ) قال الامام رحمه الله فى رد ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى فى الوعيد لاجل ماقال من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لايجوز الخلف ايضا فى وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه

(٢) قوله ان الخلف فى الوعد جائز آه هكذا ما فى النسخة المطبوعة قبل للكلنبوى وهو مخالف من جهة اللفظ والمعنى لما فى الشرح وما فى حاشية الخلخالى وهو ظاهر للناظر المطالع ولعل ما فى نسخة الكلنبوى سهو من قلم الناسخ والصواب ان يقال «ان الخلف فى الوعيد جائز» ووجهه يظهر بالتأمل ويدل على ماقلنا قول المحشى ايضا فى تحشيته هذا القول «فالجواز هنا آه» قاله مصححه ط

ايعادي ومنجز موعدي ❀ والذي ذكره ابو عمرو ومذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي ❀ اذا وعد السراء انجز وعده ❀ وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ❀ ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه تعالى واولاهما العفو

هو الاخبار بضرر من المخبر فلا وجه للتعجب اذ لا ينافي عدم العجمة في لسانه عدم المعرفة بعاداتهم الا ان يقال اراد بنفي العجمة معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب لا تعد الخ ان في كلام العرب ما يدل على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجدلي هذا في العرب اي انشدلي ما يدل عليه في كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى الوعد (**قوله** والذي ذكره ابو عمرو الخ) من كلام الواحدي وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما يتم اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن نزل على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد في خلافه فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبني على ما عليه الاشاعرة من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ فيما بعد (**قوله** اذا وعد السراء الخ) السراء من السرار والضراء من الضرار ثم قلبت الراء الثانية ياء كما في تقضى البازي. فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث فمن حمل امثالهما على شيء من التوكيد والتجريد فقد غفل (**قوله** الوعد والوعيد حق) اي ما يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذ ضمن يعني جعله تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافي ما سيصرح به الشارح من انه لا حق لاحد عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم فمدفوع بأن خلاف النص المغفرة عن الشرك لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفا الخ وامكان المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي وهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو عن الكل فاولاهما اي العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفرة

(قوله والوعيد حقه تعالى على العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم الخ) ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الاية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا يوصل وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حمل على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى

(قوله مايبدل لقول لدى) هذه الاية من آيات الوعيد بالنظر الى آيات الوعيد الاخرى ايضا فيشملها الحكم

تجويز الخلف فى مواعيد السابق وان لم يكن كذلك بالقياس الى ما سوبها) قوله عن عمومات الوعيد الخ)

والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف فيه لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد

هو العفو اذلا يقول عاقل بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فى انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار دون العصاة مع ان آيات الوعيد متساوية فى حقهما اذليس فى الآيات ما يدل على عدم العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى «ولو ردوا لعادوا لما نهوا» بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف ورجاء العفو ولذا قال تعالى «أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون» الاية وبهذا ينقدح ما ذكر فى شرح المقاصد من ان تجويز الخلف فى وعيد العصاة يستلزم تجويزه فى وعيد الكفار وهو باطل قطعا (**قوله** وقيل ان المحققين على خلافه الخ) اى على خلاف ما ذكره الواحدى من جواز خلفه تعالى فى وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على ان قبح الكذب ليس بذاتى بل يزول بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن فى عرفهم والقائل هو العلامة التفتازانى فى شرح العقائد وقوله كيف وهو تبديل القول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدى واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعيدات فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم التبديل والكذب فتدبر (**قوله** قلت ان حمل آيات الوعيد الى آخره) تفصيل لجميع ما يمكن فى مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على ان الكذب صفة نقص يستحيل فى شانه تعالى عنده وليس باعتراض على المحققين كما وهم لانه معترف بان كلام الفريقين مبنى على الظاهر وانشاء التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح كما عرفت فالوجه ان التهديد فى حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد فالاوجه ما اشار المولى الخيالى من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشأنه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (**قوله** فيشكل التفصى) اى التخلص عن لزوم التبديل والكذب اى الباطلين قطعا ومما يستغرب ما قيل يمكن التخلص عنه بان يحمل آيات الوعيد على تقييد

بناء على انها مقيدة بشروط شرطها الله سبحانه وتقادير فى علمه وارادته على ما يشعر به قوله عز وجل قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فلا يلزم الخلف فى وعيده كما لا يلزم التبديل فى قوله والكذب فى خبره

(قوله ويمكن ان يقال تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة) اى يمكن ان يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل فى عمومات الوعد بالثواب من الايات الدالة على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المغفور خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد وهو ظاهر (السيئات)

كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا

بهذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الاان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان تاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد

السيئات بقيد الاستحلال اوبغير ذلك كأن يقال فى آية القتل ان المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقاتل المؤمن لاجل كونه مؤمنا لايكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى كتبه والمصنف فى المواقف فانه فاسد من وجهين ❁ الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد او توجيهها بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المغفور عن عمومات الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصى مبنى على تقدير عدم القول بشئ من التوجهين والا فيلزم الخلف او الكذب قطعا ❁ الثانى ان الكلام فى اشكال التفصى عن لزومهما فى مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لايلزم انه لايخلص المجموع عن لزومهما (قوله اللهم الا ان يحمل الى آخره) اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام الرازى حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ماذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوء يجزبه وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعدلهم عذابا عظيما فان بيان جزائه حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعدلهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل جميع آيات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا (قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد الى آخره) انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد منشأ الوجوب عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعنى كون الاثابة بالفضل موقوفا على ابطال الاستحقاق بان يقال لامدخل للعبد فى طاعاته فكيف يستحق شيئا ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لايكون وافية بشكر اقل قليل مما اوتى له فى الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا فى مقابلة الفضل وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفى ههنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب او العقاب حقا لازما قبيح تركه لا الاستحقاق وعدا ووعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليهما فى مجارى العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب والسنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا للعقاب وهو المراد مما حمل عليه آيات الوعيد فلا تناقض بين نفى الاستحقاق هنا واثباته

(قوله فبفضله) لامنافاة بين الاثابة بسبب ما فعله العبد من الطاعات وما به من الحسنات وبين كونها فضلا وعطاء من الله لان الفعل بخلقه وتمكين عبده منه فى كسبه كما قال سبحانه من آمن وعمل صالحا فلانفسهم يمهدون ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وقوله ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط وقوله ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير وقوله ويزيدهم من فضله حيث جعل الاثابة والجزاء فى مقابلة الاعمال على موازنتها

(قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه) على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال فى تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلناه عن الامام آنفا من انه ثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين (قوله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد) يشير الى رد ما يستدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظاهر

كيف لايكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لايفى بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبيح منه) اجمع الامة على انه تعالى لايفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لايتصور منه القبيح لان الحسن والقبيح العقليين منتفيان. والشرعيين لاتعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم)

هناك ولايمكن دفعه بان المنفى هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب اذ لا استحقاق عقلا فى شئ منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم ﴿ وان عاقب بالمعصية فبعدله ﴾ اى عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لايكون سببا للعقاب وان لابسه ﴿ **قوله** لانه لا حق لاحد عليه تعالى ﴾ دليل لكون العقاب بالعدل المنافى للظلم بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفى للظلم بالمعنى الثانى وقوله والكل ملكه نفى للظلم بالمعنى الاول اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصى حق عليه تعالى من وجه فربما يقابل عصيانه لحقه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا فى غير محله اللائق وان كان فى ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثانى كضرب المولى غلاما على عصيانه وقد خلصه العبد عن قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلايكون عقابه على العصيان ظلما له بشئ من المعنيين كما لايخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا آخر كما ظن ﴿ قال المصنف ولا قبيح منه ﴾ عطف على قوله ولايجب عليه شئ فيكون من لوازم نفى الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شئ من افعاله تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبيح بالمعنى المتنازع فيه ﴿ **قوله** لايفعل القبيح ﴾ اى لايتصف بفعل قبيح وان اوجده فى العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لا من اوجد السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به ﴿ **قوله** لان الحسن والقبيح العقليين الى آخره ﴾ تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك القبيح اما فى ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند شارع يدرك بخطابه والاول باطل والا لزم القول بالحسن والقبيح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثانى ظاهر فليس من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى ❁ فان قلت هذا الدليل جار فى ان ليس من شأن افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى ❁ قلنا الجريان ممنوع اذ المراد من الحسن والقبيح الشرعيين هنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه

والسبق بالخيرات باذنه من فضله وعدلهم الزيادة على اعمالهم بمحض فضله ومجرد كرمه وجمع بين الجزاء والعطاء فى قوله جزاء من ربك عطاء واضاف الجزاء الى نفسه وبدل منه العطاء تذكرة للمتقين واشعارا بان جزاءه سبحانه لعملهم الصالح نفس عطائه فكونه جزاء مقتضيا للاستحقاق بالنظر الى امتثال امره الصادر من العبد واتيانه بالحسنات وعمله بالصالحات وكونه عطاء بالنظر الى ان تلك الحسنات كلها من الله تعالى بخلقه وايجاده لها وتمكين العبد منها فى كسبه اياها بخلاف جزاء الطاغين حيث لم يضفه الى نفسه ولم يجعله عطاء مع جعله ذلك مسببا عن عملهم كما فى قوله تعالى ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى اذ الممكن فى حد ذاته عار عن الكمالات وخال عن الخيرات باسرها وماله من الجهات الوجودية والحيثيات الفعلية من عطائه سبحانه كما قال وما بكم من نعمة فمن الله واما الشرور والمعاصى والنقائص كلها فمن تفريط الانسان وتقصيره فى عقائده واعماله وتلحق الممكن اذا خلى وطبعه وترك ونفسه كما قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وفى الحديث القدسى يا عبادى انما هى اعمالكم احصيها عليكم ثم اوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه اخرجه مسلم ﴿ واجع ﴾

(قوله وكيف لايكون كذلك) اى وكيف لايكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعة انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له تعالى فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه

لماتكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ فى غير موضوعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لاقبيح

واجمع الانبياء عليهم السلام وائمتهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع فمن قال فى نفى الشرعيين اذ لاشارع فوقه تعالى حتى شرعهما له تعالى وايضا لا يتصور الثواب والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد غفل عن ذلك وقد اشير فى شرح المقاصد الى النقض المذكور مع جوابه (قوله لما تكرر وتقرر) من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف يشاء وانه لاحاكم عليه وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وماذكره فى ابطال معنى الظلم تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يغنى عن التفصيل والاظهر ان ماتكرر عبارة عن كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لاحاكم عليه ولا واجب عليه (قوله وعلى وضع الشئ فى غير موضعه) كما فى القاموس وغيره ويقرب منه مافى نهاية ابن الاثير من ان الظلم مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد منه وضع الشئ موضعه اللائق به فى الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان ترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة فى ترك العوض والثواب اوشرعا كما فى ظلم الشخص لنفسه بالمعاصى اذ اللائق شرعا ان يضع نفسه فى العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هى له من الطاعات او عرفا كما فى قولهم ظلم الارض اذا حفرها فى غير موضوع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد فى مجارى العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا فى المثل « من استرعى الذئب فقد ظلم » وكما ان الظلم المعنى الاول محال فى حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله تعالى وانما غرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لايحصل بمجرد نفى الظلم بالمعنى الاول (قوله والله تعالى احكم الحاكمين الخ) لايخفى ان الظاهر منه انه استدلال على نفى الظلم بالمعنى الثانى عنه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا فى غير موضعه اللائق لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لائقا به او للعجز عن وضعه فى موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة فى حقه تعالى وفيه مافيه من وجهين ❁ الاول انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لائقة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة ❁ وقوله وايضا لما علم الى آخره استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى ان كلام الاستدلالين على طور المعتزلة ❁ الثانى ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لاشئ من افعاله المحققة بظلم بالمعنى

على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لايفى بشكر اقل قليل من نعمه العظيمة الجميلة فضلا من ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن لعامل نعمه الملك الوهاب عليه بما لايحصى تحريك انملته فكيف يحكم العقل ايجاب الثواب واستحقاقه اياه (قوله والله تعالى احكم الحاكمين) فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا ما فى غير موضعه بحكم حاكم واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه واقدر القادرين فلا يتصور منه ذلك بالعجز عن وضعه فى موضعه

منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول

الثانى ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم فى افعاله المقدرة بمعنى لو ترك العوض او الثواب كان ظلما وللاشارة اليه قال المصنف ولا ينسب الى افعاله ظلم فلا يكون شئ من الاستدلالين فى مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مخلص الا بان يقال انه اكتفى عن دليل نفى الظلم بالمعنى الثانى بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق متصرفا كيف يشاء مستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه دفع توهم الظلم بالمعنى الثانى فى بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا او عطشا بدليلين عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليتضح انتفاء الظلم فى افعاله تعالى عند جميع المذاهب ﴿قال المصنف لا غرض لفعله﴾ قال الشريف المحقق فى حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف الفائدة كما اذا اخطأ فى اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه بحسب الحمل لان عليه الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهنى وكون الشئ فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجى فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعينة فان لم يخطأ فى اعتقاده بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود العلمى وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها فى نهاية الفعل وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد فى الخارج وان فعل لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطا فى الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المرتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه ما ذكره فى رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهايته يسمى غاية له فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض فى الحاشية مطلق الغرض سواء كان موجودا فى الخارج اولا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة فى اثناء الفعل فالفائدة اعم مطلقا من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات (قوله فهو المحرك الاول) لانه الباعث للارادة واما المحرك الثانى فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجازى بمعنى

(قوله لا غرض لفعله) قد سبق منا فى صدر الكتاب ان فى تعليل افعاله تعالى ثلاثة مذاهب ومحل الخلاف فى الحقيقة فى صدور الافعال على الوجوب او الرجحان او لا هذا ولا ذلك فقالت الحنفية والصوفية بالاول لا بمعنى انه يوجبه عليه نفسه او غيره بل بمعنى انه من مقتضى الحكمة لا يمكن تخلفه لكمال قدرته وعلمه وتمام كرمه وفضله ولا ينافى ذلك الاختيار لكونه بعلمه وقدرته وارادته ويكون ذاته المقدس المتعالى عن ان يتسبب فى فعله حوادث او ان يحكمه عليه بواعث هو العلة الغائية فى خلقه مع نزاهة عن شوائب التأخر وواردات التغير التى ربما تلحق العلة الغائية لكونها واقعة فى الزمان لقصور فى الفاعل اذ العلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة العلل وسبب الاسباب وهذا هو المراد عن قولهم انها معللة بما هو ليس بغيره والمعتزلة بالثانى والاشاعرة بالثالث

(سبب)

للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان

سبب الحركة فى افعال العباد والتقديم فى قوله وبه يصير الفاعل الى آخره للحصر اى لا بدونه لان الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة مفسرة بما يتوقف عليه وجود الشئ وحاصل مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير فى الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثر والله تعالى اجل من ان يكون متأثرا بشئ من انواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التى من جملتها المصالح والاغراض او مستكملا بشئ منها فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالته فى شأنه تعالى ممنوعة فالاولى ان يعرض عنه ويأتى بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما ذكره من لزوم الاستكمال بالغير الثانى لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الاخر وفيه بحث اشار اليه فى شرح المقاصد ولهم دليلان آخر ان احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التسلسل المحال فلا بد من الانتهاء الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق على الاول بانه يجوز ان ينتهى الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب فى الغرض كونه مغايرا للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى كما فى تحصيل العلوم الغير الآلية (**قوله** وايضا كل من يفعل لغرض الى آخره) اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير فى الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل فى الحمل والترجيح محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة (**قوله** لزم كونه مستكملا بغيره) لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما فى استكمال العبد بتحصيل اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف

(قوله والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض) يعنى ان كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه تعالى منفعلا من غيره الذى هو ذلك الغرض ومستكملا به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا فى ذاته تعالى بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثانى فلان فعله تعالى بجعله لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل وفائدة من حيث انها يترتب عليه فالفائدة والغاية متحدتان ذاتا مختلفان اعتبارا ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ فى اعتقاده

حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون باعثاله بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور ومانشاهد من ان الشخص قديفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انمايفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الاخرة اولكونه محبوباله اومتوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض

به فان ذلك الاستكمال فى مجرد السببية لحصول الغرض ولوكسبا قيل ان كان المراد بالغرض ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد له استكماله تعالى بايجاده والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلماعرفت واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان متغايران ولوسلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كان التأدب له اسباب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان احدهما من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لوكان تقدير هذا الدليل مبنيا كفاية التغاير الاعتبارى بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد هذا بلزوم التسلسل فى الاغراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت (**قوله** لايكون باعثاله بديهة الخ) قدعرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب التوضيح فى بحث العلة هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى لايكون غرضا وباعثا ولانسلم الترجيح من غير مرجح لم لايجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلايرد ان المرجح هو الارادة لاالاولوية ❁ فان قلت هذا ينافى استناد الكل اليه تعالى ابتداء ❁ قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادى بمعنى جريان عادته تعالى على ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لاعقلى بمعنى توقف المصالح عليها والمنافى للاستناد الابتدائى هو التوقف لاغير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلااشكال (**قوله** ومانشاهد الى آخره) منع للشرطية الاولى التى ادعى بداهتها مستندا بمايشاهد من فعل الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبنى على ماقدمنا من ان دعوى البداهة غير مسموعة فى محل النزاع والافمنع المقدمة البديهية غير موجه ❁ وقوله فانه فى الحقيقة يفعله الى آخره جواب عن المنع المذكور بابطال سنده ولك ان تجعل المشاهد معارضة فى الشرطية الاولى بناء

(قوله راعى الحكمة الخ) فيحدث منه الكائنات ويصدر عنه الحادثات مرتبة بعضها بالبعض الى اقصى مراتب الوجود ومنتهية الى غاياتها الممكنة لها على احسن الوجوه واكملها واحمد الانحاء واجملها على سعة استعداده وقدر حوصلته كما قال الله تعالى كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا وهذا هو التعليل الذى يقول به الحنفية ومراعاة الحكمة التى ربما يعبرون عنها بالعاقبة الحميدة وقد برهن عليه الغزالى بانه اذا ترك ذلك لا يمكن ان يقال انه لم يعلم ولا انه لم يقدر عليه ولا انه علمه وتركه انزاهة عن الجهل والعجز والبخل فيجب عنه وهذا لا ينافى للاختيار بل يؤكده لان الوجوب من جهة كمال علمه وتمام قدرته وارادته وفرط جوده وكرمه وعن ذلك قالوا ليس فى الامكان ابدع مما كان واستحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونقله عن بعض العارفين

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شئ منها باعثاله على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وامر) واودع فيها المنافع ولكن لا شئ منها باعثاله تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كمان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح

على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فيكون معارضة فى المقدمة لا غصبا فحينئذ يحمل الجواب على المنع (قوله لا الخالى عن الغرض الى آخره) يعنى العبث ما لا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذى ذكر دفعه بقوله وافعاله تعالى مشتملة الى آخره وقوله لا تحصى للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على ما لا فائدة يعتد بها فيه فاشار الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشئ من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال (قوله وان كانت معلومة له تعالى الى آخره) دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا لكان الاستظلال والانتفاع وغيرهما غرضا للغارس العالم بترتبهما على الغرس واللازم باطل لان غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه فى صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلاة او الى الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر فى المسجد وترتب المشاق السفرية على الذهاب فلو كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشاق السفرية مع انها ليست غرضا لا اصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للغرضية لكن كونها مرادة مستلزمة لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من الكل فلو كان الارادة مستلزما لغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفى الغرض وقد عرفت ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة (قوله والآيات والاحاديث الخ) دفع معارضة بدليل نقلى بان يقال لو لم يكن شئ من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل فى الآيات والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على

(قوله وان كانت معلومة له تعالى) دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى قبل خلقه تعالى

ماهى منافع له لا يتأتى الا بكونها عللا غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمى شان العلل الغائية

(قوله فكل افعاله واحكامه كذلك الخ) والاشـاعرة لما انكروا عقلية الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وجوزوا ورود الشرائع على عكس ماوردت وظهور الوقائع على ضد ماوقعت لزمهم ان لايكون لقولهم ان الله تعالى يراعى الحكمة ويترتب على افعاله المصالح والمنافع مصداق يطابقه ولاواقع ولما انكروا تعليل افعاله تعالى الذى يدل عليه الايات القطعية والاحاديث البينة لزمهم ان يكون صدور الحوادث ووجود الكائنات على سبيل الاتفاق البحت وان لايكون نسبته اليه سبحانه اولى من نسبته الى غيره تعالى لعدم الارتباط بينهما كالارتباط بينه وبين غيره لا يتوهم ان كونه صادرا عنه تعالى لانه هو الذى اوجده دون غيره لان الكلام فيه لكون نسبته الى كل واحد منهما بالجواز اذلا فارق بينهما فى هذا المعنى الا فى النسبة المنتظرة بل ليس فى الامكان ابدع مما كان يصدر عنه كل ما فيه على سبيل الوجوب عنه بالاختيار قال صدر الشريعة افعاله تعالى يترتب عليه الحكم على سبيل اللزوم عقلا بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لاوجوبا وقال ابو المعين المكحولى لا بمعنى انه وجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل بمعنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود يستحيل ان لايوجد انتهى كلامه بعبارة

(على)

واذا عرفت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير منخول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم

بنى اسرائيل الاية وامثالهما تشابه فى القرآن والحديث وحاصل الدفع وقوع التعليل فى الايات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك لولم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا الاية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشرى والتحقيق انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما فى اللام بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل المعلل به كما قيل واما فى المجرور بطريق الاستعارة المكنية بتشبيه العداوة بالغرض فى الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة لما يشبه التعليل ايضا ولقائل ان يقول لابد لامجاز من قرينة صارفة وماذكروه من الدليل انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع لامات التعليل فى النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم الصدر الشريعة الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازانى فى كتبه الى ان تعليل بعض افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله بالاغراض فمحل بحث (قوله واذا نفيت ذلك) اى صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفى التعليل ورد دليل المعتزلة على اثباته علمت الى آخره وقد عرفت ما فى دليله وايضا الاستحالة فى الاستكمال المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا فان مراده ان ادلة نفى التعليل ضعيفة لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما عداه او يحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية وما قيل ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التى هى الحكم والمصالح ظاهر لاسترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل فى البعض الآخر غير ظاهر يدل على هذا ماذكره فى التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف

المؤيد بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه) هذا علم مما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون العرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ماذكره الشارح بل يمكن ان يختار كل واحد من شق الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال مماذكروه وهو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فالشارح ينازعه في تعليل البعض فبذلك التحرير لا يندفع عنه ايراد الشارح وايضا كلام العلامة في التهذيب منافية لما ذكره في شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم انتفاء الاستناد الابتدائي دليلان يدلان على عموم السلب الا ان يقال انه جعل الاشاعرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب العموم واستدلوا بدليلي التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ماذهب اليه الفريق الثاني والشارح اختار ماذهب اليه الفريق الاول ومذهبا الفريقين متدافعان ❊ قال المصنف ولا حاكم سواه الخ ❊ المراد بالحاكم ما في قوله ولا حاكم عليه بدليل تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال الشارح هذا علم مما سبق يعني دليل هذا الحكم علم في بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالاية الاحتياج الى الاطاعة فليس مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا حتى يتوجه ان يقال قد علم من قوله لا حاكم عليه وانتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم في كل ما يريد ولا يلزم منهما عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك الحاكمة على رعيتهم لانا نقول المراد نفي الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله تعالى اياه عند اهل السنة كامر (قوله الاول صفة الكمال الى آخره) يعني ان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع واتضاع حال ثم المراد كونهما صفتي كمال ونقص في نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملايما للغرض ومنافرا وممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفي حكمه فهما بهذين المعنيين من الصفات الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما في نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخصين كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى

الحسن والقبح مع قولهم بان الله تعالى لا حاكم سواه كما قال الله تعالى ان الحكم الا لله خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على القطع والبتات فوق الادلة الشرعية لانها امارات يجري فيها النسخ والتبديل فلم يجوزوا ان يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل والاشاعرة خالفوا في عقلية الحسن والقبح وانكروا الجهة الصالحة الشرعية الحكم بالامر والنهي وجوزوا ان يرد الشرائع الثابتة تحريم المأمورات وايجاب المنهيات على عكس ما وردت وماذهب اليه الحنفية شكر الله مساعيهم هو الذي يحققه المعقول ويصدقه المنقول فان الشرع لا يرد الا على مقتضى الحكمة

(قوله هذا علم مما سبق) من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (قوله الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف

والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة [illegible] نزاع فى ان

جميع ذلك اشار المحقق الشريف فى شرح المواقف وماقاله بعض الافاضل من ان المراد هنا كونهما كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والا لرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق المدح اوالذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلاوجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولانسلم ان كل ما كان كمالا اونقصانا فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ماذكره بعضهم فى الجواب عنه ولايخفى انه انما يدفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوهما فى اثبات الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول شامل للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر ولوسلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثالث واللازم يغاير الملزوم وربما تحكم العقول بالملزوم اى بكونهما صفتى كمال ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما عنده تعالى ولو سلم الكل فغايته ان المعنى الاول قسم خاص من المعنى الثالث الشامل بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لايستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى بعض اقسامه غير محذور فتأمل واما ثالثا فلانه لوكان الحسن او القبح بالمعنى الاول صفة الكمال اوالنقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول علم الواجب بلزوم الجهل والنقص فى نفس الامر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لايطاق بلزوم الجهل او السفه كاثبات الشارح امتناع الكذب ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لامعنى للاثبات بلزوم ماهو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف ﴿ قوله والثانى ملايمة الغرض ومنافرته ﴾ فما كان ملايما للغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وماليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا فى المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فسيجئ الاشارة اليها عن الشريف قيل قال المصنف فى شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لايوصف بحسن ولاقبيح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبير بانه انما يتم اذا كان المراد ملايمة

(الفعل)

ومذاق المصلحة لان الحكيم المتعال لايليق منه الاهمال وقد قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذا القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الى غير ذلك من الايات والاحاديث فانها تدل على حسن العدل والاحسان وقبح الفحشاء والمنكر وطيب الطيبات وخبث الخبائث قبل ورود الشرع وتعلق الحكم به كيف ولولا ذلك لما كان لكونه تعالى عليما حكيما واقع يطابقه وكون الشريعة المطهرة المحمدية البالغة الى اقصى الغايات من الكمال مطابق يصدقه

(قوله الثانى ملايمة الغرض ومنافرة) فما وافق الغرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (قوله وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لايكون شيئا منهما

هذين المعنيين ثابتان للصفات فى انفسها وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو

الفعل اومنافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه حينئذ لايكون من قبيل مايختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشئ لان مراد المصنف ان هذا المعنى لايجامع المعنى الثالث فى افعاله تعالى والالزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه اومنافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم باطل لتنزهه عن الغرض (قوله ثابتان للصفات فى انفسها الى آخره) لايخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات فى انفسها دون المعنى الثانى المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد فى المعنى الاول وتركه هنا كما فى شرح المواقف الا ان يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان مأخذهما العقل اى يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثانى بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لاصفة حقيقية والالم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلايختلف باختلاف الاقوام كما فى حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ماقالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولانزاع الى آخره واعلم ان المعنى الثانى مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما فى تعلم العلوم وانفراد الاول فى الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثانى فى قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام فى القبح بهذين المعنيين (قوله والثالث تعلق المدح والذم الى آخره) فما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا ومايتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا ومالايتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا فى شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا اومذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته اولجهة من جهاته واعتباراته اولا لشئ منها (قوله وهو محل الخلاف) اى المعنى الثالث هو المراد فى محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى انهما عقليان اوشرعيان قال فى شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل مايستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله

(قوله وان مأخذهما العقل) اى هما امران يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع (قوله ويختلف بالاعتبار) فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافى لاصفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لايتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين (قوله والثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا) هذا فى افعال العباد وان اريد به مايشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب

تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وبمعنى الغرض الثواب والعقاب على كون الكلام فى افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل مايستحق الى آخره لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثانى هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض والاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعانى وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بعض المعانى والبعض الاخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لايتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك فيما لايتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه فى العدل والصدق بمعنى الملايمة لغرض العامة وفى الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف لا بالمعنى المتنازع فيه وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعانى الاخر يكونان مناطا للمدح والذم لكنهما مدح وذم فى مجارى العقول والعادات ولا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وهما بسائر المعانى لايستلزمان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ماهو صفة كمال او نقص فى نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة فى تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك وانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا مخلص الا بان يقال ليس كل مدح او ذم ممايترتب عليه الثواب فى الجنة والعقاب فى النار لانه تعالى مدح افعال نفسه ولا ثواب وبمدح مطلق العلم بقوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) بتنزيل المتعدى منزلة اللازم للقصد الى حقيقية العلم المؤدى الى التعميم كما ذكر فى علم المعانى لكونه صفة كمال فى نفسه لاى غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال فى نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله الى آخره وبالجملة فالمعنى الاول لايستلزم المعنى الثالث وكذا الثانى والرابع الذى ذكرناه لايستلزمانه لان تحصيل الاسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد الاشاعرة ان هذه المعانى لاتجتمع فى فعل

(واحد)

عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انفسها لا تقتضى المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وعند المعتزلة عقلى قالوا الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح تقتضى مدح فاعله او ثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار

مثلا وحده اذ قد اجتمع الاخيران عندهم فى العدل والظلم وقد تجتمع الثلثة فى فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة كمال فى نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملايما للغرض حسن بالمعنى الثانى وباعتبار كونه متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح (**قوله** لاستواء الافعال فى انها الى آخره) يعنى ليس لها فى ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهى عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهى عنه فقبح وعند المعتزلة من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهى عنه فالامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة (**قوله** قالوا للفعل فى نفسه الى آخره) انما حمل قوله فى نفسه على معنى مع قطع النظر الى آخره ليشتمل جميع المذاهب الآتية (**قوله** كحسن الصدق النافع) اى غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد ثم المراد بين النفع والضر او المأخوذ بوصف النفع والضر بان يقال هذا الصدق النافع حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر اذ ليس فيهما ماينافى الحسن والقبح بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا الكذب النافع قبيح اذ ربما يخالج فى الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثانى حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما فى المثالين باقيان على حسنه وقبحه فالقبيح فى الاول اضرار الغير لا نفس الصدق والحسن فى الثانى نفع الغير لا نفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائى منهم وان اريد تمثيل مايدرك بالنظر على مذهبه يعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما فى التلويح اذ لما لم يكن الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما فى لطم اليتيم على ما يجئ كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضر قبيحا وحيث وجد فى كل منهما ما يعارضه فى الظاهر احتيج فى الحكم بهما الى نظر ودليل يدل على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع ما اورده ابن الكمال على ما فى التلويح حيث

وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة او مقبحة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب لحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين

قال لا يخفى فساده ولا اشتباه اليه قال الشارح مثلا يرد عليه ان الجبائى من الذين قالوا ان للفعل فى نفسه الى آخره فلا بد من التمثيل على مذهبه ايضا ولك ان تقول حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار فى الجملة وبالنظر الى بعض الناس سواء كان نافعا للبعض الآخر اولا فاذا كان نافعا فعند الجبائى يكون حسنا باعتبار النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام فى قبح الكذب النافع (**قوله** وقد لا يدرك العقل الى آخره) قيل هذا ينافى قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان قول الاشعرى بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشاعرة ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شئ منه بثابت بالعقل ومدعى المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا فالنزاع فى طرفى التناقض ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهى على العباد وتلك الولاية انكرها الموافقون لهم فى ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل ثبوت البعض بالعقل والبعض الاخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا المعتزلة (**قوله** فهو مؤيد لحكم العقل الى آخره) يعنى ان الحاكم فى القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم فى جميع هذه الاقسام هو الشرع لا غير (**قوله** وذهب بعض المتقدمين منهم الى آخره) اى من المعتزلة وهذا البعض هم الذين جاؤا بعد الاوائل وقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فمنهم ما ذكره بقوله وذهب بعض متأخريهم الى آخره ومنهم الجبائى (**قوله** كما فى لطم اليتيم) واهل المتقدمين يجعلون لطمه لغرض التأديب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم (**قوله** والدليل على ان الحسن والقبح الى آخره) لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير

(تمامه)

ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ماحسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها امامخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ الاشعري واماان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ماحسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

تمامه اعلم انفيهما عن افعال العباد لاعن افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة انكروهما في الكل (قوله ان العبد غير مستقل الى آخره) الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ماذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لاينافي مدخلية العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول ان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبورا وعن الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق ان لااقول كما في المغني وبعد تجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما يأتي من قوله لان افعال العباد كلها الى آخره واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلاجل ان المصنف عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير (قوله ابتداء) اي لابواسطة موجود آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب اليه الحكماء وقوله واماان الله تعالى يوجد فيه الخ اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب الاشعري حيث ذهب الى ماذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة هما يوجبان وجود المقدور كما سبق (قوله وعلى الوجهين الى آخره) اذ لامدخل للعبد في الفعل بحيث يستحق الثواب والعقاب ماعدا المحلية للفعل والداعي وهذا القدر لايوجب احدهما والالاستحق العبد للثواب لحسن صورته وللعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى حسن صورة يوسف عليه السلام (قوله فمعنى قوله ماحسنه الشرع الى آخره) فيه ان تفريع قول المصنف فالحسن ماحسنه الشرع الى اني حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضي ان الحسن مادل الشرع على وجود الثواب فيه ولاثواب في فعل الله تعالى ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وحينئذ يشكل مانقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبيح بالمعنى الثالث الا ان يقال ان ذلك الاثبات ناظر الى الظاهر ونفي الواسطة ناظر الى التحقيق (قوله هذا التعريف يصدق الى آخره) الظاهر انه اعتراض على التعريف

(قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله) وذلك لان ماليس فعلا اختياريا لايحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا

وكذلك ماقاله المصنف في المواقف القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر الحاجبي عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف ولا قبيح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية) باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض

بانه غير مانع عن الاغيار وهى فعل البهائم وغير المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع فى الحكم المتفرع على ماسبق وان كان مافى المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز هنا لان الغرض بيان ان الحسن والقبح ليسا مما حسنه العقل او قبحه ولو سلم فالمراد من جنس التعريف فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف ولا يحمل قوله ماحسنه الشرع على ماامر به الشارع سواء كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة على مااختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول وقصد الشارح هنا مايليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق واضح وان خفى على القائل (قوله وكذا ماقاله المصنف الى آخره) اى يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله فمعنى قوله ماحسنه الخ كما ان قوله وقال فى شرح المختصر الخ مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهائم وجوابا عنه بفعل الصبى لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذى العلم فى الجملة اندرج فعل الصبى فى الحسن خرج فعل البهائم من غير اشكال (قال المصنف وليس للفعل صفة الخ) عطف على قوله فالحسن ماحسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفى حكم العقل فى حسن الاشياء وقبحها لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثانى بقوله ولا حاكم سواه تعين الاول ولا يخفى ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه كلها مبنية على ان يوجد فى الافعال فى نفسها اى مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او مقبحة هى اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية فى الحسن والقبح عند من يليهم او فى القبيح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيهما عند البعض الاخر منهم كما عرفت فلو تعرض المصنف لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذاتها ولا لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل فى حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى كاللطف والاصلح والعوض الخ لكان اولى بثبوت تلك الاحكام بادلتها اللمية لان تلك الجهة هى المدار للحسن والقبح العقليين وجودا

﴿ وعدما ﴾

المعتزلة كامر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ماهو حسن قبيحا وماهو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجزء) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضى او الوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولا حد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له)

وعدما فمن اثبتهما اثبتهما ومن نفاهما نفاهما وللاشاعرة على نفيهما ادلة منها ماذكره الشارح من عدم مدخلية العبد فى افعاله ومنها ماقدمنا من انه لوكان قبح الكذب ذاتيا لم يتخلف القبح عنه فى جميع المواد واللازم باطل لتخلفه عنه فيما توقف عليه انقاذ نبى عن المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائى ومنها مافى شرح المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

﴿قوله قال المصنف ولو عكس لكان الامر الخ﴾ عطف على قوله وليس للفعل الخ لانه مما يتفرع على كون الحسن والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة قيل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على مامر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى اقول لوكان قبح التكليف بما لا يطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازانى والشارح لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما عنه تعالى نعم يمكن العكس فى البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان تحسين تلك الصفة او تقبيحها بجعله تعالى واعتباره واما جواز العكس بزوال تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص فلا نزاع فيه والا لما وقع النسخ ﴿قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال الخ﴾ دفع لاستغناء احدهما عن الاخر لكن الاوفق بالانقسام الفرضى والوهمى هو الانقسام الخارجى سواء كان مشتملا على الاجزاء بالفعل او متصلا واحدا قابلا له او بالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين ﴿قوله وحينئذ يحمل الخ﴾ دفع سؤال يتوجه على التوجيه الثانى بان يقال لو حمل على مايرادف النهاية لزم ان لا ينفى الاجزاء العقلية عنه تعالى فالوجه هو

(قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل الخ) فلا يكون بشئ منهما مغنياً عن الاخر

لان النهاية من خواص المقادير والمص لم يبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لايخفى فان كثيرا مايذكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع اذ على هذا التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل او بالقوة والاخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار فى نفى النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقى فيحتاج الى التفسير بقوله ولانهاية له على ان يكون عطف تفسير (**قوله** لان النهاية من خواص المقادير الخ) لعله اراد المقادير المتوهمة فى الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام (**قوله** والمصنف لم يبالغ الخ) اعتذار عما صدر من المص من التكرار بذكر مافهم مما سبق كرارا والاولى ان يقال والمص بالغ فى التنزيه فلذا كرر مافهم مرارا لان المقام مقام زيادة التوكيد لكثرة الاوهام فاللائق دفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية ليس بقطعى فربما يتوهم متوهم انه تعالى لايتصف بالحد المانع فى مفهومه ويتصف بالنهاية لعدم ذلك المانع فقصد المص انه تعالى لايتصف بشئ مما يطلق عليه هذه الالفاظ وكذا الكلام فى البواقى (**قوله** اى كل واحدة من صفاته الحقيقة الخ) لما احتمل ظاهر كلام المص ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لابالعرض المحمول كاتحاد الانسان والفرس فى الماشى او الغير المحمول كاتحاد النفس والسلطان فى التدبير اى فى تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد فى النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة فى النسبة اى فى تعلقها بالذات وصدورها عنه بالايجاب فلا يصح فى وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والتشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على معنى الماهية لان الذات يستعمل فى كل منهما وهو لاينافى ان يكون فى مقابلة التعلق فى قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو فى مثل تعلق العلم لوازمها المتأخرة وفى مثل تعلق الارادة فيما لايزال ليس من لوازم تشخصها ايضا وتخصيصها بالصفات الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية وهذا التوجيه مبنى على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق فى ضمن الاستغراق ولذا اضمحل معنى الجمعية ولايلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الواحدة المعتبرة فى جانب الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا تجه ان قوله

(قوله صفاته واحدة بالذات) كان الواجب على الشارح ان يحمله على انها غير متكثرة ولا متعددة تدخل تحت التغاير والتعدد على ماهو الظاهر من كلام المصنف ولاسيما وقد صرح فى المواقف بما يفيد ذلك وهو مذهب اهل الحق على ماحمله من المعنى المصنوع واستدل عليه بما لايسمن ولايغنى من جوع

(قوله فان كثيرا مايذكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق) يشير الى ان قوله وهو غير متبعض ولا متجزء مغن قوله ولا نهاية له كما ان حدله على الاحتمال الثانى مغن عنه (قوله كل واحدة من صفاته الحقيقية) اشارة الى دفع مايترا آى من ظاهر العبارة من ان المراد اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافة ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

(غير)

استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لايستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من البعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ، لكن لامخلص

غير متناهية بحسب التعلق لاسيما باعتبار صفتى الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى القضية المهملة لاعلى الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلى لظهور انهما لاتتعلقان بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين الى آخره فى آخر البحث اعتراضا او جوابا (قوله استدل عليه الى آخره) اورد عليه بانه منتقض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها كالكثير واجيب باختيار الثانى ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا فى فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة فى افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع فى فرد واحد ان يكون التشخص المعين لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذى هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد افراد القدرة لم يكن شئ من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابلها لان التشخصات متباينة الآثار والشئ الواحد لايقتضى امورا متباينة ولذا قالوا ان تباين الآثار يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولايخفى ان تساوى الى آخره وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم فى نسبة الاعداد فالوجه فى الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية فى الايجاد فيكون الاخرى عبثا لافائدة فيها فلا يكون صفة كمال ، وماليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان تكون القدرة الواحدة مجموع امور عديدة لا كل منها فلا يثبت الوحدة الحقيقية فى كل من الصفات السبعة فتدبر (قوله وليس صدور البعض) اى بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال (قوله وقد عرفت ان التحقيق الخ) منع لقوله والقديم لايستند الى القادر من الدليل الثانى لاستحالة الشق الاول

(قوله والاول محال لاستلزامه) النسبة وذلك لان القدرة على القدرة يكون حينئذ مستندا الى القادر فتكون قبلها قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لايجوز حينئذ ان يكون مستندة الى القادر ايضا (قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء) بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو مذهبهم فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة لايقال فحينئذ يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول يكون حينئذ تلك القدرة الواحدة كافية فى كونه قادرا يصدر عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لايخفى (قوله وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز) الظاهر انه اشارة الى ما سبق منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار

عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من بعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجبات والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والارادات فلان قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه

قيل الظاهر انه اشارة الى ماسبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار وقيل هو ماسبق منه فى بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ماذكره فى بحث الحدوث كلام فى مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وماذكره فى مثال الابرة انما يكون تحقيقا لو ثبت هناك ان الاختيار الثابت فى ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص الذى اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين فى ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فاجعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازى فى بعض كتبه وتبعه المصنف فى المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضى عدم المراد عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء فى حدوث العالم وقدمه راجع النزاع فى كونه تعالى مختارا وموجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الا بانه ذهب الى ماذهب اليه الآمدى من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى الكافى فى مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه فى نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما سلفه فافهم (قوله هى مبادى الاختيار) اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام فى تلك المبادى وان جاز استناد القديم الى الفاعل المختار وغير تام فى هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل باستناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة (قوله لا تقفان عند حد) فقد حمل عدم التناهى فى كلام المصنف على اعم من عدم التناهى بالفعل كما فى تعلقات العلم ومن عدم التناهى بالقوة كما فى تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين ❀

(قوله فهما غير متناهيتين بمعنى انهما لا ينتهيان الى حد لا يمكن تجاوزه) فيكون عدم تناهى المقدورات بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها فى كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعاً

(احدها)

قلت لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل

احدهما ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهنى او بامثالها واشباحها كما هو علم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود الذهنى ❀ وثانيهما لايزالى عند حدوث المعلومات امالان تعلق السمع والبصر نحوان من العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق العلم مرة اخرى بانكشافه اتم من الاولى وعدم حصوله فى الازل لامتناعه فيه كما ذهب اليه غيره من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لايقف عند حد كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فما وقع فى كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى لايقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لاينافى قولهم انه تعالى عالم بجميع الحوادث فى الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم الصرف فاندفع ايراد الشارح عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من قوله لان معلوماته ومقدوراته الى آخره استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى لاتقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لايستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لابد لنفيه من دليل فليس بشئ لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات فى الازل بالتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المصنف وغيره من القائلين بالوجود الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية غير متناهية بالفعل لابالقوة كما هو مذاق نفسه واما زعم هذا القائل من ان هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبنى على زعم ان عدم التناهى فى مطلوب بمعنى لايقف عند حد وقد عرفت انه عم منه ﴿ **قوله** قلت لاحاجة الى آخره ﴾ اعتراض على الاشاعرة قلت للقدرة عندهم ايضا تعلقان ❀ احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث يصح منه الفعل والترك وهذا داخل فى ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة ❀ وثانيهما بالتأثير اى كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولاشك انه ازلى غير متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق هو الذى حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لايقف عند حد اذ لايجوز ان يكون ازليا لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون الاخر اعنى الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه صريح

(قوله لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك) اى لاحاجة فى تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التثبت لكون القدرة غير متناهية بمعنى لايقف حتى يكون عدم تناهى تعلقاتها بالقوة لابالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح المقدوريتها هو امكان المشترك بينها والمقتضى لقدرته تعالى هو ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل وان لم يكن اجتماع جميع الممكنات فى الوجود الخارجى مقدورا له تعالى بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت اوغير مترتبة متعاقبة كانت اوغير متعاقبة وعدم اقداره تعالى على الامور المستحيلة قيل ويجب على ما ذكره الشارح ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لايقف لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفى الوجود والعدم فى كل ممكن فتحقق المقدورات وجودا او عدما انما يكون بالارادة لابقدرة فالمؤثر فى الحقيقة هو الارادة لان القدرة تعلقها على طرفى الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لاوجوده

منهاو تركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة وجود الامور الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهى التعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة

كلامهم فى نفى صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انطقه الله تعالى بالحق فى بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شئ (قوله وان لم يكن اجتماعها) اى فى الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة فى المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهى مقدورا واللازم باطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعى هنا مخالف لحكم الكل الافرادى كما فى قولهم يطبق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم (قوله واما فى تعلق الارادة الى آخره) يعنى فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفى قوله دفعة اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لاستحالة تعلق الارادة فى الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلى للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالى على مذاقه لان كون كل مراد معلوما بالفعل ولو فى ضمن العلم الاجمالى كاف فى تعلق الارادة بالكل فى الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن فى وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية فى الازل فى العلم فيجرى برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمى (قوله من النسب المقدارية) كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والاصم الى غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل لا المتصل الذى هو المقدار (قوله وهى اجسام لطيفة الى آخره) يستفاد منه تعريف

(قوله اجسام لطيفة) هذا ما احدثه ابراهيم بن سيار البلخى النظام آخذا من قدماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا ان نقف حيث وقف بنا وتنتهى الى الحد الذى بين لنا بالامساك عن امره والطى على غيره ولكنهم يتشكلون باشكال مختلفة ويظهرون فى صور وتماثيل لطيفة كما قال سبحانه فتمثل لها بشرا سويا

ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا التسلسل على ما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر فى الافعال الاختيارية ليس الا ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر فى الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب لا صفة من صفاته (قوله فيكون جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة) فيكون تعلقات الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة فى كون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير الى ان يراد بعدم التناهى عدم الوقوف عند حد حتى لا يكون عدم تناهى تعلقات الارادة بالفعل بل يكون بالقوة (قوله بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية) وهى احد المقدارين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها (قوله ماشاء الله كان) فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على (الملك) مخلوقاته شيئا (قوله وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة) لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة الى تعريفها والاصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ماهو المشهور

لايذكر ولايؤنث) كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوه ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم رسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثنى وثلث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة

الملك عند المتكلمين ولايصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك الا توالد ولا تناسل فى الملك فليس فيهم تذكير وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لاتذكر ولاتؤنث وقوله كما ورد فى الكتاب الى آخره دليل دعوى المصنف لادليل نفى الذكورة والانوثة عنهم (قوله جمع ملأك) على وزن منصر لاجمع ملك لان جمعه املاك لاملائك على القياس وقولهم جمع ملك لاينافيه لان الملك فى الاصل ملأك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا همزته لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه الى آخره دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المغيرة الى اصولها (قوله والتاء لتأنيث الجمع) كذا فى البيضاوى والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء تؤكده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا حتى يتأكد انتهى اقول مراد القائل ان اللام فى قوله لتأنيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلى داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه كما قال الشاعر ❀ لاابالى بجمعهم ❀ كل جمع مؤنث ❀ فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان كجمع الجمع فى الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة فى الكثرة (قوله وهو مقلوب مألك) مصدر مبنى بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملأك والملاكة الرسالة والكنى الى فلان ابلغه عنى واصله الئكنى حذفت الهمزة والقيت حركتها على ماقبلها والملأك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى ووزنه مفعل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلائق (قوله لا الحصر فى هذه الاعداد) كما كان المراد الحصر فيها فى قوله تعالى ❀ فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ❀ لان الحديث ينافيه وماقيل لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون مارآه عليه السلام من اجنحة جبريل عليه السلام الصورة التشكلية لاصورته الاصلية وهو لاينافى ان يكون له فى صورته الاصلية جناحان او ثلثة واربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوى فى تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه

قوله ذواجنحة مثنى وثلث ورباع) مقتبس من قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلث ورباع

جناح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لايترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهى قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لايدل على نفى

اصل صورة جبرائيل عليه السلام (قوله يتعلق به القاء العلوم الى آخره) لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم اقتصاره على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ماثبت بلسان جبريل عليه السلام او باشارته لكون اشارة الى انقسام الوحى الظاهر او قصد بالاول مايعم الالهام والاشارة وبالثانى مابلسانه لذلك وبالاول مايعم الكل وبالثانى ماباللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولايخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ماذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذى هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل (قوله فى المعرفة والقرب) اى المعنوى كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى المعرفة حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هى المرتبة المعينة التى اعتبرها الله تعالى له وبالنسبة الى الايتمار بامر هى المرتبة المعينة التى لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ اوبسوق الارزاق اوبنفخ الصور بحيث لايجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الآخر (قوله وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى آخره) اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو خصوا الملائكة بالعقول العشرة التى جميع كمالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال فى شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين مالايكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبه بالعقول المجردة فى ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففى كل دورة يزداد كمالاتهم والاكمل اقرب كما لايخفى (قوله وقيل ان الاية الى آخره) اى الاية المعهودة التى استدل بها القائل على عدم الترقى والتنزل لاتدل على عدم الترقى وان دلت على عدم التنزل بواسطة (قوله تعالى لايعصون الله) الاية الايرى ان لكل من خدمة السلطان مقاما معلوما عنده وهو لاينافى ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى مادونه بسبب عصيانه فيجوز الترقى اى يحتمل عند العقل لعدم

(الدليل)

الترقى بل يجوز الترقى وانت تعلم انه ينافى ظاهر ما قاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج لودنوت انملة لاحترقت ﴿ لايعصون الله ما امرهم ﴾ فى الماضى ﴿ ويفعلون مايؤمرون ﴾ فى المستقبل وماصدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض

الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع ﴿ قوله وانت تعلم الى آخره ﴾ جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لوجاز الترقى لهم لجاز لجبريل عليه السلام وهو من اشرفهم واللازم باطل والا لما قال ليلة المعراج لودنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام الذى امر النبى عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهيه والتجليات القدسية التى بها ازدياد المعارف ولايصل الى ذلك المقام الامن له كمال تقرب اليه تعالى فلوامكن الترقى له فى المعرفة والقرب لما قال ذلك حيثما تخلف عنه عليه السلام واستدعى منه المعية فى الجوار والعبور الى الموضع المأمور بل اوتى له ذلك بحرمة النبى عليه السلام وبهذا سقط الاوهام لكنه يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام للنهى عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لاجمع وتجمع على انامل ﴿ قوله فى الماضى ﴾ لايخفى انه متعلق بأمرهو مستغنى عنه اذلاشك لاحد ان امر فعل ماض يدل على ثبوت الامر فى الماضى وكذا الكلام فى قوله فى المستقبل ولعله قصد التوجيه بان الاستقبال فى قوله تعالى لايعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضى للقطع بان من جملة ما امروا به فى الماضى مافعلوه فيه فالمعنى كانوا لايعصون فيما امرهم فى الماضى اوبان صيغة المضارع مستعملة فى الماضى والعدل من الماضى بأن يقال ماعصوا فيما امروا الى المضارع للدلالة على استمرار النفى والمعنى ماعصوا واستمروا فى عدم العصيان وعلى التقديرين لايرد عليه ان مدلول الاية عدم عصيانهم بعد نزول الاية فيما امروا فى الماضى وهو لاينافى عصيانهم فيه قبل نزول الاية كهاروت وماروت ﴿ قوله وماصدر عنهم فى قصة خلق الى آخره ﴾ اختلفت المسلمون فى عصمة الملائكة وعدم عصمتهم استمر الخلاف بين الفريقين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات لاقاطع فى شئ من الجانبين كما فى شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات من جملتها مااشار اليه المص بالاقتباس وتمسك النافون بأدلة عديدة اشار الشارح الجواب عنها ۞ منها مافى قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة الانكارى والغيبة والعجب والرجم بالظن ۞ والجواب انه على سبيل عرض الشبهة لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما يليق به مع وجود الاليق وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس

(قوله لايعصون الله ما امرهم — الآية) هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك اذ علم منه انهم لايعصون الله والا يحصل لهم الغفلة والفتور فى التسبيح (قوله وماصدر عنهم فى قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية) اشارة الى رد استدلال النافين لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على نفى عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الاول غيبتهم لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه والثانية عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالغيب اذ لايليق بحكمة الله تعالى مع ارادته تعالى اعزاز بنى آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما فعله وهو من اعظم المعاصى ووجه ردكلها ظاهر

بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه ايضا ظاهر (قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت الخ) اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد على ما فى بعض الكتب هو منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد التأثير بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد تأثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يقربه فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما فى معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد سحر او عمل به (بخص)

الشبهة لدفعها ونسبه الافساد والسفك اليهم ليس غيبه كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور فى حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتميم تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس منقولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن

لمشاركتهما فى الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد لا يقال قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى فى انى استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافى كون ذلك معلوما بهم بأحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين فى انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملايمة للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال فى الرد عليهم انى اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا فى شرح المقاصد وما قيل ان الاستفسار لا يطابقه قوله تعالى انى اعلم ما لا تعلمون مدفوع بأن ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستفسار كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بأن هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا اولا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار بذلك العلامة فى شرح التلخيص الى ان خبر الشاك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الساهى وغيره فلا واسطة بينهما (**قوله** بل لمثل ذلك الى آخره) اى لا اصل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف والاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اى قولا بدون العلم وهو منهى بقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) الآية اذ قد اشار اليه المصنف فى المواقف (**قوله** على ان الغيبة الى آخره) عدل عما ذكره المصنف فى المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه (**قوله** بل لتتميم تقرير الشبهة) اذ اصل الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف اولا الا انها مع وجود الاليق اتم (**قوله** واما ابليس الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة فى عصيان ابليس وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى (كان من الجن ففسق) فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا كالملك ثم صار عاصيا واحتمال ان يكون نوعا من الملائكة مسمى بالجن من غير دليل فلا يعبأ به (**قوله** واما اشتهر من قصة هاروت وماروت الى آخره) جواب عن دليل آخر لهم بانهما كانا ملكين

وقال البعض قيل انهما انزلا لان السحرة كثرت فى ذلك الزمان واستنبطوا
امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس
ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا
ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر ومايقال من انهما كانا ملكين من
اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم فركب
فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة
فى الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم
الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فمسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا
مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذى به صعدت

بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تأثيره فكانا عاصيين معذبين
وحاصل الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين
وقوله بل ذكر ابو العباس الى آخره ظاهره ان انزالهما لمجرد التمكن من معارضة
السحرة الكفرة ويأباه قوله تعالى ومايعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا
تكفر ولذا قال بعضهم وتبعه شارح المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر
واعتقاد تأثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر
ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولايغتر به فمؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لاتعتقدوا ولاتعملوا فان ذلك كفر
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير
ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والاولى ماذكره
البيضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين
المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر فى انكار تعذيبهما ايضا فما فى شرح المقاصد
من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لايخفى
﴿**قوله** وقيل انهما رجلان الى آخره﴾ جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على
الرجل مجازا بطريق الاستعارة احتاج المؤيد ليكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايده
بقراءة الملكين بكسر العين ﴿**قوله** ومايقال من انهما الى آخره﴾ تغيير دليل ارتكاب
السحر واعتقاد التأثير الى دليل آخر بارتكاب الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين وان قبله بعضهم واما
هذه القصة فهى غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة عقلا ونقلا ﴿قال البيضاوى
هذا محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لايخفى على ذوى البصائر انتهى
واهل الرمز الى ان الطالبين الزاهدين يشقيان باتباع الشهوات والجاهل العاصى

(قوله والقرآن كلام الله تعالى الخ) اعلم ان القرآن يقع على ثلاثة معان بالحقيقة والمجاز او الاشتراك اللفظي والخلاف في المواضع الاول في اثبات الكلام صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره وهو المعنى القائم بذاته تعالى لا هو ولا غيره تعالى طرق سائر الصفات عند اهل السنة والاشاعرة والخلاف فيه للمعتزلة والكرامية واطلاق اسم الكلام على الامر المعنوي في اللغة كما في قول عمر رضي الله عنه في يوم السقيفة اني زورت في نفسي مقالة وفي قول الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ❀ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهو ضروري الثبوت في الشاهد وقد ورد الشرع باثباته لله واحد فتصدق به ولا تشتغل بتأويله وصرفه قالوا هو لا يكون مع قصد الخطاب بخلاف العلم والارادة والعبد ربما يزور في نفسه ما لا يريده ويتكلم بما لا يعلمه والثاني في الايات المتلوة والكلمات المنظومة وهو كتاب الله تعالى وفي الاوراق المكتوبة فيها النقوش المرسومة ويختص هو باسم المصحف في لسان الشرع والخلاف فيه بين احمد بن حنبل ومن وافقه والمأمون امير المؤمنين ومن تابعه في جواز اطلاق اسم المخلوق عليه وعدمه مع الاتفاق على انه محدث مجعول كما قال الله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقال وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ﴿٢٢٨﴾ وانه لا يطلق انه غير مخلوق فقال المأمون انه محدث مجعول كما نطق به الكتاب وكل محدث مخلوق وقال علماء هذا العصر كاحمد بن حنبل وبشر بن الوليد ومحمد بن نوح العجلي ان البحث عنه واطلاق انه مخلوق او غير مخلوق بدعة لم يصدر عن النبي عليه السلام وخلفائه والسلف الصالحين من بعده ولا يذهب عليك ان المأمون لم يوافق المعتزلة في نفي القرآن القديم ولا خالف اهل الحق في كونه صفة لله العظيم وانما الخصام من جهة اطلاق القول بان الذكر المحدث مخلوق (نعم) وخاض في البحث عنده بان الواجب عليه السكوت كما سكت السلف وحكي انه كتب احمد بن ابي داود القاضي الى بعضهم انه لو تابعت امير المؤمنين في مقالته استوجبت المكافاة الحسنة والسلام فكتب في الجواب عصمنا الله واياك من الفتنة الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ما ليس اليه والمجيب لتكلفه ما ليس عليه لا نعلم خالقا الا الله وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا نعم غير ذلك والسلام وروي انه لما ورد كتاب المأمون الى اسحق بن ابراهيم الخزاعي في امتحان العلماء احضرهم فقال لبشر بن الوليد الكندي ما تقول في القرآن قال كلام الله قال لم اسألك عن هذا المخلوق هو قال ما احسن غير هذا ثم قال لاحمد ابن حنبل ما تقول فيه قال كلام الله قال امخلوق هو قال هو كلام الله لا ازيد على ذلك ثم قال لابن البكاء الاكبر ما تقول فيه قال كلام الله وانه مجعول وانه محدث لورود النص بذلك فقال اسحاق والمجعول مخلوق قال نعم قال فالقرآن مخلوق قال لا اقول انه مخلوق فوجه اسحاق بجواباتهم وشدد عليهم المأمون وهددهم ... على ... الحق واصروا على الامتناع عن الاجابة بالخلق وكان حدوث الفتنة في آخر خلافة المأمون سنة ثمان وعشرين ومائتين

الفاجرة بل هما اعلمانا فساق ... القضية تشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله

يبعد بالعمل ... منهما ... العمل ... الجاهل الواحد افضل من عالمين بلا عمل وان كان ... هذه القصة صحيحة فمحمولة على الزمن المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطي قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول المسدد في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طرقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الواردة فيها وقوة خارج اكثرها فافهم (قوله بل هما علماننا الى آخره) اورده عليه بجواز نسيانهما دونها وبجواز اشتراط التأثير في الصعود بشرط ... منهما دونها وذلك متوجه ان كان مراد الشارح ابطال القصة كما هو ظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا لا ان كان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع (قوله وكذا سائر الكتب الالهية) قيل بل الاحاديث القدسية وانت

واستمر بعده خلافة المعتصم وحدث في آخر خلافة الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين واخرج الخطيب البغدادي والحافظ الذهبي باسنادهما الى المهتدي بالله ان الواثق اقدم شيخاً للامتحان فقال له ناظر ابن ابي دواد فقال يا احمد اخبرني عن مقالتك هذه هي مقالة واجبة وداخلة في عقد الدين فلا يكون الدين كاملاً حتى يقال فيه ما قلت قال نعم قال اخبرني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الله هل ستر شيئاً مما امر به قال لا قال فدعا الى مقالتك هذه فسكت فقال الشيخ يا امير المؤمنين واحدة فقال نعم ثم قال اخبرني عن الله تعالى حين قال اليوم اكملت لكم دينكم كان هو الصادق في اكمال دينه ام انت الصادق في نقصانه حتى يقال مقالتك فسكت فقال ثنتان قال الواثق نعم ثم قال اخبرني عن مقالتك هذه اعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ام جهلها قال علمها قال فدعا الناس اليها فسكت فقال يا امير المؤمنين ثلاث قال نعم ثم قال الا وسعك ما وسع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فضحك الواثق وقام قابضاً على كمه ودخل الحجرة وهو يقول الا وسعك ما وسعهم ثم سأل الشيخ ان يحمله في حل ورده بجميل وكان ذلك من اعظم اسباب رجوع المتوكل وقد روى مثل هذه المناظرة عن احمد بن حنبل رحمه الله ايضاً غير مرة هذا واذ قد تحققت ذلك فاعلم ان هذا الخلاف انما هو

في القرآن الذي هو كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة بذاته تعالى التي هي قديمة ليست عينها ولا غيرها لا في الفاظها وحروفها ولا في كونها مخلوقة له تعالى بل انما كان في القرآن بمعنى كتاب الله والمصحف في اطلاق اسم المخلوق عليه فدعا المأمون الناس الى القول بانه مخلوق لئلا يذهب الاوهام الى انه قديم والعلماء اصروا على السكوت كما سكت السلف لكون الكلام

غير مخلوق) لما روى عن النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم

ثم انه احتج على قول بان كلامه تعالى هو المعاني المرتبة (قوله لما روى عن النبي الى آخره) يعنى ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة الى الاستدلال به على ذلك كما مر منه امثاله لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان المتكلم في العرف واللغة هو المتصف بالكلام كالمتعلم بمعنى المتصف بالعلم لا بمجرد احداث الكلام ايجاداً او كسباً والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فان قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظي من اتصف به وان كان المتكلم انساناً لان الكلام اسم لما هو ايجاد له لا المتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه في جسم آخر قلت مدار العرف واللغة على ان المتكلم هو المتصف بالكلام كان المتكلم حقيقة من

فيه والبحث عنه بدعة لم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم اجمعين و كلام المص منحرف عن هذا التحقيق على ما هو رأى اكثر المتكلمين وهو تقصير لا يتكلم من القاصرين والسالك في ان الذكر المحدث اعني كتاب الله المصحف ليس بقديم خلافاً للحنابلة في عامة المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله وهو باطل قطعاً وفيما الا ان يكون مرادهم ما هو مذهب السلف من السكوت عن البحث فيه على ما هو مذهب السلف الصالحين (قوله غير مخلوق) موضوع بل الحق فيه ان اطلاق ذلك عليه لا يجوز لانه بدعة كالقول بانه مخلوق واشد منه فانه اذا لم يكن غير مخلوق كان قديماً وهو مذهب الحنابلة والمذهب عندنا ان الله تعالى متكلم بكلام آمر ناه مخبر واعتقاد انه صفة له ازلي وحق ثابت له المعنى الذي عناه وتفويض علمه اليه تعالى والسكوت عما عداه واما البحث عنه بانه واحد في الازل وانه ينقسم فيما لا يزال الى الامر والنهي والخبر بحسب التعلق كما هو المنقول عن الاشعري او هو منقسم الى هذه الاقسام في الازل كما هو المنقول عن القطان واطلاق اسم الكلام اللفظي والنفسي وان الكلام اللفظي مخلوق او غير مخلوق وما ذهب اليه المصنف في مقالاته وما حققه الشارح فيه بزعمه كلها لهو الحديث وفضول الكلام تركها من كمال المعرفة وحسن الاسلام

وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة على تحديهم فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب

اتصف بالكلام النفسي وان لم يتصف باللفظي (قوله ولا يتوقف الخ) يعني لا يتوهم لزوم الدور في اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء عليهم السلام اذ بمجرد ثبوت نبوتهم عنده بالمعجزات يثبت عنده صدق قولهم بان الله تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالة نفسهم من غير ان يجيء جبرائيل عليه السلام بكلامه تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء اقوى واوكد ليس بشيء اذ الكلام في ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا بمطلق الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به اولا كما قال المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا ثبت النبوة عند المعتزلة ومن هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدل عليه المصنف في رسالة الآداب بقوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر في تقرير لزوم الدور فالوجه في الجواب ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما وبرسالتهم اللهم الا ان يقال قصد بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتأمل وانما كرر اجماعهم الدال على ثبوت صفة الكلام هنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام هنا في قدم الكلام لا في ثبوت كما يأتي (قوله وذلك لانهم لما رأوا الى آخره) وتلخيص الكلام ان الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس الثاني والحنابلة في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه (قوله صفة له تعالى) اى صفة

(قوله ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام الخ) دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين فيما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم

من حروف واصوات مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ماهو مؤلف من حروف واصوات مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف ثم انهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف اولوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل او النبى عليه السلام او غيرها

حقيقية كما هو مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث فى الدليلين بمعناهما الاصطلاحى اعنى الموجود الغير المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف المذكور موصوفا بالحدوث فان ما لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود مع ان وجود الكل موقوف على وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالقدم وهم لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى (قوله وهى قديمة) قال المصنف فى المواقف وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر فيكون له اول فلا يكون قديما وكذا المجموع المركب انتهى يعنى انه باطل على تقدير مازعمه الحنابلة من كون التعاقب والانقضاء فى نفس الالفاظ لا فى التلفظ بها فلا يرد ان مذهبهم يؤل الى مذهبه كما يأتى فكيف يكون احدهما حقا والاخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ماذهب اليه المصنف محل نظر ظاهر (قوله وقيل انهم منعوا الخ) مرضه لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة ولو اتحد لقدحوا فى صغرى القياس الثانى كالاشاعرة لا فى كبراه (قوله والمعتزلة قالوا الى آخره) قال المصنف فى المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظى ولا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرونه ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفى المعنى النفسى واثباته انتهى قال فى شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق فى اثبات الكلام النفسى وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة وان

(قوله وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى) يعنى ان ماليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف اولوح انما هو الكلام النفسى وكذا ماليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا فى لسان او قلب او مصحف ومن اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظى منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال فى المصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول والاطلاق الى كون الكلام النفسى الازلى كذلك

كالحنابلة الا انهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له

الكلام النفسى غير معقول انتهى ❀ فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا ❀ قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع فى ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقى الآن عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظى لما عرفت وعند الاشاعرة على الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظى كلام الله عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقى النفسى قال فى شرح المقاصد الكلام المرضى عندنا له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ او الاصوات فى لسان الملك لقوله تعالى (وانه لقول رسول كريم او فى لسان النبى عليه السلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (**قوله** فهم منعوا الى آخره) الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو مذهب الفريق الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبنى على نفى الكلام النفسى وحصرهم معنى الكلام فى اللفظى المؤلف من الحروف المتعاقبة (**قوله** والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما يحكم به البداهة) وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة فى الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ارتكبه المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع انه اجمع عليه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام فى الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فلا يعدل عنه بلا صارف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء من ان الكلام يطلق على النفسى ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل والتحقيق بان الحكم بان كلامه تعالى بالمعنى الذى ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس على ما ينبغى فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظى ولا نزاع فى كونه صفة لغيره وكذا الكلام فى قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل ان الهجنة فى مذهب المعتزلة انما هى فى انكار النفسى انتهى ثم انهم ان ارتضوا كون التكلم فى الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما قاله الشيخ انما يتكلم بالكلام اللفظى هو احداثه فى الهواء المجاور للمتكلم المخلوق

(قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة الخ) يعنى ان ماذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوق وجود بعضها بانقضاء بعض قديمة ضرورى البطلان وان ماذهب اليه الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له قائمة بذات الله تعالى ومؤلفة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته تعالى مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام حوادث بذاته تعالى على مامر (قوله ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له تعالى مؤلفة من الحروف الخ) وذلك لانهم منكرون للكلام النفسى الذى يقول به الاشعرى ففرارهم من ارتكاب ما هو الاشنع ومن مخالفة العرف واللغة الجأهم الى هذا الوهم

فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد فى ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى . فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ

فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر (قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط) اى غير منقسم فى الازل الى اخبار وانشاء وامر ونهى وغير ذلك فلا تعدد له فى الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث فيصير امرا او نهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهى فى الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضى اذ لا ماضى قبل الازل لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهى وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق لا بالذات اذا الكل حينئذ شئ واحد ولا يخفى ما فيه من البعد (قوله تارة على مدلول اللفظ) اى المدلول الوضعى كما يدل عليه كلامه فى المواقف وهو الكلام النفسى الثابت بقول الاخطل ❀ ان الكلام لفى الفؤاد وانما ❀ جعل اللسان على الكلام دليلا ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ المرتبة باعتبار الوجود العلمى لكنه فى المعانى المرتبة اظهر لان ما فى الفؤاد اعم من المجمل والمفصل (قوله واخرى على القائم بالغير) كما فى قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى فبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كانت الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردى المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اى المعنى الاول اعم مطلقا من الثانى لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ واجبا او جوهرا (قوله فهم الاصحاب منه الى آخره) اى فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفى اللفظ اذ قد اشير الى القرآن فى مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن وذلك الكتاب فمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا مبنى على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمى لا باعتبار الوجود الخارجى ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها القطع بانهم لا ينكرون المعانى الكلية والمتخيلات الممتنعة الوجود فى الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجى شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى

وهو القائم بذاته تعالى [illegible] تسمى كلام الله تعالى وهو الكلام الحقيقى
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة فى مذهبهم وتكذيبا بثبت كلام الله تعالى حقيقة وهذا
الذى فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية مابين دفتى المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى
بما هو كلام الله حقيقة

والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشئ اذلو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى (**قوله** وهو القديم عنده الخ) اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هى باعتبار الوجود الخارجى واجب وممكنات وجواهر واعراض قائمة بها فلا يمكن ان يقوم شئ منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمى ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما اشار اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هناصفة حقيقية ذات تعلق بالمعانى وهى مبدأ ترتيب تلك المعانى وان معنى قولنا المتكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعنى المعانى المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعانى المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمى الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها وضعا على كلامه الحقيقى الذى هو تلك المعانى المرتبة وعلى اثر كلامه الحقيقى الذى هو تلك الصفة الحقيقية ومبنى ماذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التى هى مبدأ الترتيب وبين اثرها الاول اعنى ما هو عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعانى المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التى هى من الموجودات العلمية مبنى على استعمال القديم فى معنى الازلى الاعم من الموجود الخارجى ومن الموجود فى نفس الامر كالعدم الازلى وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين خلاف الظاهر [illegible] (**قوله** كعدم تكفير من الخ) اقول هذا ليس بشئ لان كون مابين دفتى الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعى بل هو الراجح فمع ثبوت احتمال ان يكون مابين دفتى المصحف عبارة عن المعانى ولو مرجوحا لا كفر فى انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر فى الانكار بان يقال ليس مابين دفتى المصحف من القرآن دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها (**قوله** وكعدم المعارضة والتحدى الخ) التحدى هو المعارضة فى مثل الفعلة يقال تحديت فلانا اذا باريته فى فعل مثل فعله ونازعته الغلبة كان موسى عليه السلام [illegible] ونقابة بافعال السحرة وكذا القرآن نزل لمقابلة [illegible] البلغاء فى مضائق البلاغة لا وردجتها لان [illegible] القرآن اعلى من الكل [illegible] البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار

(المعنى)

وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى

المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدى بكلامه تعالى حقيقة (قوله فوجب حمل كلام الشيخ الخ) يعنى ان لفظ المعنى يستعمل فى هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول فى كلام الشيخ تعين الثانى ولو تعرض بانحصاره فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وماقيل لا فائدة فى الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد البساطة والقيام بذاته تعالى والقدم كما فى قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففى نفى ذلك الاحتمال فائدة لا يخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافى هنا فلا حمل حقيقة (قوله فيكون الكلام النفسى عنده) اى عند الشيخ الاشعرى (امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا) فان قلت ان قول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية لما عرفت ان المعانى موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود فى الخارج الذى هو اللفظ هنا ومن المعدوم فى الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلى على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسى واحدة بل ثنتان احديهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعيه لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا فى الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التى لها مدخل فى ذلك الترتيب الوضعى فمجموع تلك الصفة والالفاظ القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ماقيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازى فيقع فيما هرب لانا نقول لكلام الله تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلى صادق على الكل والجزء كالماء على ماصرح به ائمة الاصول فيكون التحدى وامثاله كلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثانى وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اى لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر عن دلالته على المعنى ولا يلزم من اشتمال التعريف على شئ اشتمال ماصدق عليه على ذلك الشئ كاشتمال تعريف الكلمة على الاسم وباختيار الثانى مع استحالة الاتحاد لان احد الكلامين وصف اعتبارى لا حقيقى وهو المعنى اعنى المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن والكلام الذى جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى على هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ماقرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثله

(قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى) اى فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسى على انه اراد بالمعنى الثانى وهو القائم بالغير لا مافهمه الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسى عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم بذات الله ولمدلوله القائم به ايضا

(وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف

لاقطع بالمغايرة بالشخص فيقع المصنف فيما هرب من لزوم المفاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص [illegible] الاشكالات والخرافات يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالي ولا خلاص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالموصوف بالقدم وعدم الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى ان المصنف القائل بان الحادث [illegible] اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك [illegible] البطلان نعم لو قال [illegible] المتصوفة ان لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان وهو في عالم الغيب مبرأ عنها لكنه [illegible] في ذلك المذهب [illegible] المصاحف الخ فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد [illegible] ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد بالمكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال الدال الى المدلول ولا تجوز في نسبة القراءة الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل بالوجود الذهني فلا تجوز فيها والا ففيها تجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والاشباح كما لا يخفى (**قوله** والمكتوب غير الكتابة الخ) يعني ان المكتوبية والمقروئية والمحفوظية اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال من ان الحروف الخ [illegible] للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة الخ جوابا عنه (**قوله** وما يقال الخ) يعني ان المصنف [illegible] الاول والامر [illegible] صغرى القياس الثاني بان يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المترتبة في الوجود [illegible] اللفظ بخلاف الخيالات القادحين في كبراه [illegible] القياس الثاني

والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الالة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب الى آخره) اى ذلك الترتب والتعاقب فى الوجود انما هو فى تلفظ الحروف لعدم مساعدة الالة التى هى اللسان لا فى نفس الحروف واعترض عليه بانه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لم بذاته تعالى وقيام ملح وبانه يلزم ان لا يكون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التى بها التحدى على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان ممتنعا الا فى حقنا طريق [illegible] عدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وليس بشئ اذ ليس مراد المجيب من الترتب الوضعى ما يختص بالاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم على البعض الاخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الاخر فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوى هو انه لا شك فى ان الفاظ القرآن يوجد فيها شخص القرآن وذلك بديهى وانكاره مكابرة فان كان ذلك الشخص هو عين الشخص القائم به تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة بمحلين متباينين هما الواجب والممكن وذلك باطل عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم ان الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فيكون نوع واحد [illegible] قديما فى ضمن فرده القديم القائم بذاته تعالى وحادثا فى ضمن افراده القائمة بالعكس ويمكن دفع الثانى بان المفاسد المذكورة مندفعة على هذا دون ما ذكره الاصحاب لكن لا مدفع للاول توجه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لا تتغاير بالشخص باعتبار تغاير المحال ولذا جعلوا اسامى الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق فى شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح ان اسامى الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس (قوله والادلة الدالة على الحدوث الخ) جواب سؤال مقدر فى المذهب الى صحة القياس الاول الدال على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج

(قوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الالة) هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثانى وهى ان كلام الله تعالى مركب من حروف مترتبة متعاقبة فى الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا تمنع للاشعرى فى الذهاب الى الكلام النفسى الا زيادة مؤنة لان التدافع المذكور فى نتيجتى القياسين باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظى فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثانى لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسى فى مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر فى جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو فى نفسه محل تردد بحسب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى

نفسى الكلام جمعا بين الادلة الى هذا الكلام بعض المتأخرين بأقوال وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لاتنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف أو الالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتيب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لايكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة

الى دفع ما يعارضه من ادلة المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام بمعنى الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم معارضة لدليله (قوله وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين الى آخره) لعل المراد هو الشريف المحقق حيث قال فى شرح المواقف ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة (قوله وهذه الاوصاف) اى كونه واحدا بسيطا لاتعدد فيه فى الازل وكونه ليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق فيما لايزال لاتنطبق على الكلام اللفظى اى على كون الكلام اللفظى المتعدد الاجزاء المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى قيل يجوز ان يكون اللفظى عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيلية مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة فى الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها وثمارها بطنا بعد بطن فى النواة الواحدة انتهى وليس بشئ لانه ان تميز الاجزاء والاقسام فى ذلك اللفظ الاجمالى فى الواقع فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام فى الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كله ولا كلاما ولزم الاشكال فى الفرق بين قيامه دون ملزومه وكذا فيما بين اجزاء الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة فى النواة عند المتكلمين القائلين بعدم اتصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التى لاتتجزى وكذا عن جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة فى صلبه عليه السلام (قوله موجودة بوجود الى آخره) يعنى لو كان الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا فى بعض الموضوعات ولايكون سيالا فى البعض الاخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فلا يحمل كلامه على ان التشخص القائم بالممكن غير التشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص مع كونهما من نوع واحد لايختلف فى مقتضاه وهو السيلان لايقال يجوز ان يكونا متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما

(قوله يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة) اقول للشيخ ان يمنع كونها فى نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة فى التلفظ دفعة كما فى ضيق الحدقة الغير المساعدة حدقة لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها فى نفسها سيالة وغير قارة

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثانيا فلانه يؤدى
الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف
الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له
تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكر من المفاسد محال فان تكفير
من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى

اصلا لا متشابهات ويكون الثانى مقتضى احدهما السيلان ومقتضى الآخر لا لانا نقول على
هذا لا يكون التحدى ومعارضته بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلا بد
من ان يكون من نوع واحد فلا يتجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات
والحركة بديهى والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة
لجواز ان يكون عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في
ضيق الحدقة الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها
في نفسها سيالة غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب
تحكم ظاهر فان جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة
بدونه ايضا وان لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا ﴿ **قوله** ان اوجب
اختلاف الحقيقة الى آخره ﴾ اى اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين
في الماهية الجنسية اولا لما عرفت فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع
فيما هرب وان لم يوجب كان بعض صفاته الحقيقية مماثلا لصفات المخلوقات وهو باطل
اجماعا بين المتكلمين فالجنس في كلامه لغوى لا منطقى وانما عدل من النوع اليه للايماء
الى ان كون بعض صفاته تعالى مجانسا لصفات المخلوقات باطل عندهم فما ظنك بكونه
مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة المقام قال ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة علمه
تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع
وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة ﴿ **قوله** واما رابعا فلان لزوم ما ذكره
من المفاسد الى آخره ﴾ اى المفاسد في الواقع فلا يرد ان الممنوع في لزوم عدم
كون التحدى بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما اخر هذا الوجه
عن الوجوه الثلاثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن معارضة الوجوه
الثلاثة بان لزوم المفاسد المذكورة لا لزومها كما يعارض دليل الاصحاب يعارض هذه الوجوه
وايضا الوجوه الثلاثة المتقدمة متعلقة بذات المذكور اى كون مذهب الشيخ ذلك وهذا
الوجه متعلق بمنشأ الذهاب اليه ومن جملة المنشأ دفع التعارض بين الادلة بحمل ادلة
الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به بحثا خامسا

انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى اذ ليس
بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره
اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وماعلم من الدين
كون مابين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه
خلاف مانقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ماهو
من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع

(قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر الى آخره) اى لا اذا اعتقد انه من مخترعاته
تعالى فالحصر اضافى فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك ايضا
ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق (قوله اما اذا اعتقد انه) اى مابين الدفتين
من الالفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون مابين
الدفتين كلام الله تعالى لكن يحملون الكلام على المعانى لا على الالفاظ فالاولى ان يقال
فى هذا الوجه ان التكفير انما هو اذا اعتقد انه ليس فيما بين الدفتين كلام الله تعالى
حقيقة لا الالفاظ ولا المعانى اما اذا اعتقد انه المعانى دون الالفاظ فلا يجوز التكفير
اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وماعلم من الدين ضرورة انما هو ان فيما
بين الدفتين كلام الله اعم من ان يكون المعانى او الالفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم
من نفى الخاص نفى العام وحينئذ لا يرد مايرد على قوله وماعلم من الدين الى آخره
من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير
المصنف ومحمد شهرستانى وغيرهما فى قولهم ان الالفاظ نفس كلامه تعالى لا دلالة
عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حفر لاخيه المسلم (قوله واما خامسا فلان
الادلة الدالة الى آخره) اى ليس ماذكره فى دفع التعارض بين الادلة بقوله والادلة
الدالة على الحدوث الى آخره بصحيح فى جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على
الحدوث للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الايات منه منسوخا
بنصوص اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور
شئ منهما فى القديم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فالادلة الدالة
على النسخ وهى النصوص التى ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد
انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على نسخ التلفظ وان امكن ذلك فى بعضها وهو
الحديث واجماع الاصحاب الدالين على محو بعض الايات عن القلوب والنسيان بالكلية
او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما فى حق الشيخ والشيخة اذا زنيا فاقتلوهما
بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء
قراءته كالايات التى نسخ حكمها كلا او بعضها وبقى قراءتها والتلفظ بها وهذا

الى الملفوظ كيف وبعضها ممالا يتعلق النسخ بالتلفظ كانسخ حكمه وبقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فيناصفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس وهى مبدأ الكلام النفسى

الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المصنف فى الادلة الدالة على الحديث وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها لا عند المصنف ولا فى الواقع لان النسخ رفع حكم الكلام اوانتهاؤه لا رفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما اوحادثا فان قالوا لوكان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلايمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرها من الامور الاعتبارية فلايكون قديمة حتى يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المصنف اذا حمل مراده على ان ما نقرؤه هو بعينه وشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحدوث تلفظه لا ذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه فى الوجه الثانى والثالث من كون ما نقرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وان عدهما اهل العربية شخصا واحدا بناء على عدم الالتفات الى تدقيق الفلسفى فلا يرد ذلك اذ على هذا يرجع التلفظ فى كلامه الى الملفوظ الحادث و والفرق بين مذهبه حينئذ ومذهب الاصحاب ان الكلام اللفظى كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فمما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف بكلام قديم واندفع المفاسد وللتستر عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب العربية وعبر عن الكلام اللفظى الحادث بالتلفظ ﴿قوله هى ان مبدأ الكلام النفسى الى آخره﴾ حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا وهو ما نرتبه فى خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر فى الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والمسبب كما فى قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من المتكلم فى هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس والافة وقوله وهى مبدأ الكلام النفسى عكس قوله مبدأ الكلام النفسى فيناصفة الى آخره وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبدأ له ليكون اشارة الى انها ربما يطلق عليها الكلام مجازا لكونها مبدأ وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شائع

(قوله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الخ) على هذا يكون من الامور الموجودة في العلم ولا ينكر احد علمه تعالى ازلا وابدا عا في القرآن العظيم من الكلمات واوصافها واحكامها بترتيبه الخاص واقسامها من الامر والنهي والخبر والاستفهام والحكايات والقصص وغير ذلك

(قوله وهذه الصفة) وهي صفة التكلم الذاتية ابداء لنا لى قديمة (قوله وتلك الكلمات المرتبة) اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائمة به تعالى وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت ولما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون الماضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحضور وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله في بعض تصانيفه ولا يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة هي من (على) الصفات الثبوتية المعلومة الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات ايضا والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق انه علم اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى كلامه ووجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها وجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج امكن بعضها متقدما على بعض كما في سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه الخ

وهي غير العلم فانها قد تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك

كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند مثبتيها له تعالى ففي اثبات ذلك المبدأ في هذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود (قوله وهي غير العلم) اي تلك الصفة التي هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبدأ الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم باطل اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل في اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقائد من استدلال باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا لا بالمجموع المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي لا لمطلق العلم والقول بان الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المترتبة في الخيال وان كانت محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة او لا وقوعها لا على العلم بها ولو سلم فيكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة حاصلة من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم (قوله فنقول كلام الله تعالى) اي الكلام النفسي (هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية الذي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة) اي مبدأ التأليف (قديمة) يعني وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدوها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامي الآثار

الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام

على مباديها ولو مجازا واما ماقيل ان هذه الصفة القديمة التى هى مبدأ الترتيب هى صفة التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف بالكلام النفسى او الاتصاف بهذه الصفة لا عين تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات المرتبة ايضا قديمة اى ازلية لان الكلام النفسى على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الموجودات حتى تكون قديمة بل هى ازلية كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما يكون مبدأ لترتيب الالفاظ الحادثة كما زعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب لا بالاختيار لانه تعالى موجب فى علمه بالاشياء فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالازلية مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما له تعالى فى الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الخ فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ماقيل هذا قول بتمايز الاشياء فى الوجود العلمى وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالى وقد يجاب عنه بان هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعرى كما صرح به فى الرسالة الجديدة وماذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التى اوردها المصنف على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهنى ليكون مانقرؤه عين الكلمات المرتبة فى علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون مافى العلم موجودا علميا ومانقرؤه موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال مانقرؤه واشباحها لا انفسها لا يندفع شئ من تلك المفاسد والاشعرى لا يقول بالوجود الذهنى فالحق انه تخريج على مختار نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعرى من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ماقيل فى الجواب ان كون الكلمات مرتبة فى علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهور هو وجودها فى الخارج بمعنى انها فى الوجود العلمى بحيث لو وجدت فى الخارج لكان بعضها متقدما على البعض الآخر كترتيب سائر الممكنات فعلى الفساد اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبدأ

(قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى) وذلك الوجود العلمى لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على مامر فى تحقق علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لماقيل لو كان الوجود العلمى للكلام اللفظى هو الكلام النفسى ويوصف الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسى يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى كلامه

لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ماأول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها لقصور الالة فانه يؤدى

(قوله وهذا الوجه سالم عما يلزم الخ) ولم يرد عليه ماقيل لم يكن صفة الكلام على هذا ماعدا صفة العلم لان الكلمات المرتبة صور علمية وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لماعرفت ان ماجعلوه من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لانفس الكلام النفسى وتوصيفهم الكلام النفسى بالقديم انما هو بمعنى الازلى كما تقدم فيندفع الثانى كيف ويرد مثله على القائلين بان الكلام النفسى معانى القرآن فماهو جوابهم فهو جوابه وليس هنالك دليل قاطع على ان الكلام النفسى ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات لان الصور العلمية انما تكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها فى مدارك متشخصة لاباعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات وقد قطع النظر هنا عن تلك التشخصات للقطع بان مانقرؤها موجودات خارجية غير متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ماقام بذاته تعالى وبين مانقرؤه فيندفع الاول ايضا (قوله مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى الى آخره) اى كون كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ لفظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام لامن اوجده فى الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجى الحادث قائم بغيره تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته (قوله وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ الخ) بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم كاخوانه السابقة واللاحقة لابيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله تعالى فساد عنده كالمصنف فكلمة من بيان لهذا الفساد وذلك الكلام هو قولهم ان الكلام النفسى مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلام مجازا لدلالته على ماهو الكلام الحقيقى فانه بظاهره يقتضى ذلك وفى ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم بحمله على مااختاره بان يقال الكلمات المرتبة فى الكلام اللفظى تدل عقلا على الكلمات المرتبة فى علم المتكلم وهى الكلام النفسى والكلام فى الحقيقة هو ذلك النفسى واما اللفظى فانما يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل ۞ ان الكلام لفى الفؤاد وانما ۞ جعل اللسان على الكلام دليلا ۞ لكنه خلاف

(قوله مثل مايلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى قائما بغيره) وذلك لان الكلمات المترتبة فى علم الله تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجودها العلمى (قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بديهة تعاقبها) وذلك لما قلنا من انه لاتعاقب بين الكلمات المترتبة فى الوجود العلمى (قوله وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها) وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المترتبة فى العلم (قوله وعلى ماأول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب) وذلك لما قلنا من كون قيام الكلمات التى هى كلامه النفسى بحسب وجودها العلمى الذى هو علمه تعالى بها

الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدي به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق مهما رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال (واسماؤه تعالى توقيفية) اى لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به

الظاهر من كلامهم ﴿ قوله الى سفسطة ظاهرة الخ ﴾ قد عرفت تأديته اليها ﴿ قوله فان المتحدي به الخ ﴾ لما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الوجود الخارجي بالذات وان اختلفا الوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في الاذهان عين الاشياء لا امثالها واشباحها ﴿ قوله فيكون كفرا في حق القرآن الى آخره ﴾ قد عرفت اختلاف هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصحاب كيف وقد دفعه نقسه عنهم فالوجه الرابع فالصواب ان يقول وذلك الانكار غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما قال ان تجويز ابي حنيفة الصلوة بترجمة القرآن بلسان آخر يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى ﴿ فاقرؤا ما تيسر من القرآن ﴾ فمدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام ﴿ قال المصنف واسماؤه تعالى توقيفية الى آخره ﴾ التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف على ذلك الاطلاق اولا فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع

(قوله ما بين اوراق ديوان الحافظ) يريد به الحافظ شمس الدين محمد الشيرازي المعروف بلسان الغيب وديوانه الفارسي المتداول بديار الفرس والجبال وخراسان وما وراء النهر (قوله واسماؤه توقيفية) هذا هو الحق متصف بما وصف به نفسه ونسميه بما سمى به نفسه ونعتقد ان الاسماء والصفات كلها حق ثابت لله تعالى بالمعنى الذي عناه ونقف عند حدود الله تعالى ولا نتجاوز عنها في اثبات شئ منها ونفيه ولا نحد الدلالة بتعيين المراد منه بدون اذن من الشارع ولا نطلق عليه تعالى قط ما لم يرد به الشرع لا بطريق التسمية ولا بطريق التوصيف سواء كان باللغة العربية او غيرها الا في مقام الضرورة من البيان والترجمة مثلا اذا لم يعلم التركي ما هو المراد من اسم الله تعالى فنقول له هو تكرى وللفارسي هو خداى واما ما ذهب اليه الغزالي رحمه الله من تجويزه اطلاق ما علم اتصافه تعالى به بطريق التوصيف فهو عندي ابعد من اطلاقه بطريق التسمية لاقتضائه مصداق الحمل ومناط الحكم فيه تعالى ولا يعلم ثبوته له تعالى بدون ورود الشرع فلا يجوز اطلاقه عليه بلا اذن منه لايهامه النقص والكذب

(قوله لان المتحدي به ح يكون كلام الله تعالى) اى حين جعل كلام لله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدي به وهو السور والآيات التي تحدى بها النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج ايضا فالتحدي وطلب المعارضة انما هو بهذا الوجود الذي صارت بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدمي الاشاعرة من ان المتحدي به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي (قوله يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ) مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكون انكار كون كلام الله تعالى كفرا فان انكار كونه كلام الله تعالى انكار بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرجه عن كونه كلاما له تعالى حقيقة

اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك لما يراد عرضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام لما لا يسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل

وحرمة اطلاق ما عداه وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهى مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليهم انه لا بد فى بيانها من دليل شرعى الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة والتوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعرى فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا وبعده يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد فى هذه المسئلة الا ان يقال المسائل المشتركة بين علمى الكلام والفقه لا يجب ان تكون يقينية بل يجوز ان تكون ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات ﴿قوله اذا لم يكن اطلاقه موهما الى آخره﴾ لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه ﴿قوله سرعة ادراك ما يراد عرضه الى آخره﴾ اى سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك المراد قبل الشروع فى العرض ولكان [illegible] وذلك ﴿قوله لان الطب يراد به الى آخره﴾ كما هو مراد من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك لان هذا القدر بل قلة الارادة كاف فى الايهام المذكور فلا ينافى جعل بعضهم الطب عبارة عن مجرد العلم ﴿قوله حتى يصح الاطلاق بلا توقيف﴾ لان مجرد ارتفاع الموانع غير كاف بل لا بد من المقتضى لاندفاع التوقف

(قوله ليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات) كاسم خداى ويزدان وتكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق (قوله مأخوذ من العقال) وهو الحبل الذى يشد به البعير بذراعه فكأنه عقل له بشىء اى حبس وشدد

تباع اهل الشرع لا بد من الاستناد الى النقل الشرعى انتهى اقول ذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى وامثالهما فى سائر اللغات شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية (والمعاد) اى الجسمانى فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث وشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا

(قوله فيجوز عند ثبوت المدلول الى آخره) لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق لكبريائه تعالى بما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل العلم فى كلامه على العلم القطعى الذى هو اليقين كما هو الظاهر منه (قوله فانه تصرف فى المسمى الى آخره) لعل النزاع بينه وبين الاشعرى ان واضع اللغات هو الله تعالى عند الاشعرى وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام (قوله واما اطلاق واجب الوجود الى آخره) اى مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف وهو جائز عند الامام لا بطريق التسمية حتى لا يجوز عنده وفى سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعرى ايماء الى ترجيحه مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق امثالهما قبلهم وتأمل فيه (قال المصنف والمعاد حق) المعاد مصدر ميمى او اسم مكان وحقيقته العود لوجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او التبرؤ عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما فى شرح المقاصد (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به الى آخره) تعريف المسند لحصره فى المسند اليه اضافيا اى ما يجب اعتقاده هو الجسمانى لا الروحانى فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر من اطلاق اهل الشرع فى علم الكلام هو الجسمانى لا الروحانى ولا اعم منهما (قوله باجماع اهل الملل الثلاث) المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب

(قوله مع شيوعهما) هذا فى القرن الاول والثانى وبين المجتهدين والفقهاء فى حيز المنع ولا غير الشيوع فى القرون المتأخرة فى السنة العوام ثم مرادفتهما للواجب لا توجب صحة الاطلاق فى ان الواجب ليس مما ورد به الشرع ومن اطلقه عليه تعالى انما اطلقه على اصطلاح الفلاسفة ثم لو سلم صيرورة ذلك اجماعا فهو ليس بحجة فى باب العقائد عند الحنفية رحمهم الله ومن جمله حجة فيه فانما ذلك فى اجماع الصحابة بتصريح الكل من غير سبق خلاف فيه لان العقائد لا بد لها من قاطع والتقليد فيها غير سائغ والظن غير كاف (قوله ويشكل ذلك بلفظ خداى وتكرى) فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن فى اطلاقهما عليه تعالى (قوله معناه خود آينده) فيكون اطلاقه عليه تعالى على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى (قوله اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره) فهو اللائق بان يورد فى علم الكلام ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحانى الذى هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتلذذها باللذات العقلية وتألمها بالالام النفسانية فانه وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره فلا يلايم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسمانى بل هو من المسائل الحكمية ولهذا اثبته الحكماء وعدوا من احوالها (قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الآية

ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابى بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند

لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو عن التأييد لانهم عقلاء مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة قطعا كان انكاره كفرا ﴿ قوله واتاه بعظم قد رم وبلى الى آخره ﴾ يقال رم العظم يرم بالكسر من باب ضرب يضرب اى بلى يبلى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزاءه بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله الخ بمعنى اتظن احياءه بعد هذا الانكار التوبيخي او للتعجب ﴿ قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة ﴾ اى القدم على الوجه الذي يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففي هذا القيد اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل اذ قد سبق منه في صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا ولو سلم فلا مدخل لتناهي النفوس وعدم تناهيها في هذا الباب بل مداره على عدم تناهي الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ فيلزمهم عدم تناهي الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع بين القول بقدم العالم مع عدم تناهي المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء على انقداح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام الا باثبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية ﴿ قوله فيستدعي حشرها جميعا الخ ﴾ ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشر جميعها ولو متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية في الوجود في زمان واحد قد ابطلها البراهين ﴿ قوله باعادة البدن المعدوم الخ ﴾ الاولى باعادة الشخص المعدوم بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾

ومن زعم ان ورود الاذن بالطلاق اسم اذن بالطلاق مراد فيه فقد انى (قوله ولا الجمع بين الخ) قال بعض الفضلاء الشرع انما ورد باثبات الحشر لا دم الاخير واولاده ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض الجزاء من الثواب والعقوبة لتفاوتهم في الكمال والنقص كالحيوانات العجم والمقصود من ذلك دفع ما لمح اليه الشارح من ان الفلاسفة وان

لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة قطعا لعرق التأويل وقلعا للبابه بالكلية اذ لا يتأتى به هذا القطع والقلع الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحديث ايضا (قوله فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية) فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية

(وهو)

لم يكفر وابنفس قولهم بقدم العالم على نحو ما يقولون به لكنهم يلزمهم ذلك لتأدية لانكار الحشر الجسمانى ووجه الدفع ظاهر على انه على ذلك التقدير لزوم المعنى لا التزامه (قوله باعادة البدن المعدوم بعينه) لا دليل على ذلك لا من شئ حيث العقل ولا من جهة النقل وقد اعترف به الفخر الرازى مع تعينه فيه بل الدليل قام على خلافه فان الاعادة لابد من بقاء المعاد محفوظ الوجود والوحدة والا لا يكون اعادة بل ايجادا مستأنفا وما ذكره الشيخ الرئيس فى هذا الباب واضح بين الافادة وان لم يحصل معناه للمتفلسفة ومذهب الحنفية ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة والائمة الثلاثة ومعهم زفر رحمهم الله متفقون عليه وصرح به ابو المنصور الماتريدى فى التأويلات وما وقع من بعض اتباع المتفلسفة من تخصيص ذلك بالاعراض خلاف من القول مردود عليه وامكان الحشر لا يتوقف عليه اصلا ومما يدل قطعا على ان هؤلاء الفقهاء العظام يقولون امتناع الاعادة مسئلة اليمين وذلك انهم اختلفت اصولهم فى ان تصور شرط فى انعقاد اليمين ام لا فذهب ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله على اشتراط امكانه الذاتى بمعنى عدم استحالته عقلا وشرط زفر امكانه العادى ايضا بمعنى عدم استحالته فى مجارى العادة لان وجوب الكفارة فى يمين يتصور فيه البر حتى يصير التكفير كالبدل وذهب ابو يوسف الى عدم اشتراطه اصلا لان البر الواجب يتأدى بالكفارة توجب انعقادها فى حق وجوبها ثم فرعوا على هذه الاصول مسائل منها ٢٤٩ ما فى الجامع الصغير حيث قال فيه محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة فى رجل قال والله لا اكلمك حتى يأذن لى فلان فمات يسقط اليمين ولو قال لامرأته انت طالق ان لم يقتل فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا شئ عليه وان كان عالما به طلقت امرأته وقال ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز اليوم وفيه ماء فاهرق قبل الليل لا يحنث قال الشيخ نجم الدين النسفى رحمه الله فى شرحه هذا قولهما وقال ابو يوسف يحنث لان المذهب عندهما ان اليمين لا تنعقد الا على الامكان له ومتى اضيف الى ممكن ثم زال الامكان لم تحول الى ما يحتمل الوجود والامكان اما فى مسئلة الاذن فان مدل الاذن غاية وغاية اليمين آخر اجزائه او كان محتملا للوجود فاذا مات بطلت لان الشرط كان اذنه فى حياته القائمة به واما مسئلة القتل لان اليمين لم تنعقد على الذى يحتمل الحدوث وانما عقدت على الحيوة القائمة به على ما قدره فى نفسه فلا يبقى على ما يحتمل الوجود وهو حيوة غير الاولى واما اذا علم بموته قصد الحيوة الموهومة التى ستوجد بالاحياء فيكون الفلان بعينه فانعقدت اليمين لانها عقد يصح مع كل خطر كما فى قوله والله لامسن السماء واما مسئلة الكوز فان اليمين متى عقدت على فعل لا يمتد كالشرب موقت باليوم كان اليوم معيارا فلا يلزم انعقادها الا فى آخر النهار من اليوم المراهن فيه عقدا ويلزم ابتداء العقد فى آخر النهار والماء هالك فلا تنعقد عندهما ولهذا قلنا فى قوله والله لامسن السماء اليوم انه يحنث فى آخر النهار بخلاف ما اذا اطلق وقال ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز حيث لا يحنث لانها انعقدت مطلقة والمطلق غايته هلاك الحالف او هلاك ما عقد عليه فاذا ترك البر حتى انتهت مدة العقد حنث واما عند ابى يوسف فيحنث فى هذه الصور كلها لان اليمين فى المستقبل تستغنى عنده عن الاحتمال هذا كلامه وفيما امكن عقلا لا عادة ولم يوقت يحنث حالا عند ائمتنا الثلاثة بتيقن

بعض المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات انه اذا وجد الشئ وقتا ثم لم ينعدم واستمر وجوده وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد

وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع (قوله علم ان الموجود واحد) اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه وشخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد الاستدلال بقوله واما اذا عدم ثم اذا الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد اذا استمر وجود الشئ ولم يعد هو بعينه ولم يلزم التحكم الباطل فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق (ا) وليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن الحدث الجديد (ج) وليكن (ب) (كج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنتظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا

الموجود فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازمة للشخص (واما اذا عدم) ولم يستمر الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم التحكم الباطل فى الحكم بان هذا الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ لما فقد هوية الموجود الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة حتى يكون الموجود الثانى مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور ويندفع التحكم وحيث لا مرجح فلا اندفاع كما قال (فليكن الموجود السابق) اى زيدا قبل موته مثلا وليكن (المعاد الذى حدث ب) وهو فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت آخر (وليكن المحدث الجديد ج) وهو فى المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات والعوارض ولذا قال (وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك) من الامور المميز عما عداها الغير المميزة عن كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ماقيل ان اصل الاستدلال مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما من جهة المشخصات الاخر لا بالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا مخالفة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود السابق سواء كان حدوثه حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده (لا تحادهما الا بالعدد) علة لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغايران الا بالعدد واذا كانا متماثلين كذلك (فلا يتميز ب عن ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه) اى الى ب بان يقال هذا دون الاخر (فان نسبة (ا) كائنة (الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى تنتظر) فيها جوابا عمن قال (هل يمكن ان يختلفا فيها اولا) وتلك النسبة ما فى قوله منسوبا وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكروه فى تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر ❀ ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ❀ بهن فلول من قراع الكتائب ❀ بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب ايضا بل مما يدل

السابقة مستحيلة عقلا بخلاف الاحياء ثانيا

(قوله وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان الخ) اى وليكن ب المماثل لج المتحد معه فى الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا له فى جميع العوارض واللواحق التى يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من الحدوث والموضوع والزمان وغيرها (قوله فلا يتميز ب عن ج) اى فعلى هذا الغرض لا يتميز ب عن ج بان يكون المعاد هو ب لا ج فان نسبة على هذا الغرض الى امرين هما ب و ج المتشابهان من كل وجه اى فى الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما ولا تغاير بينهما فى هذا الغرض الا فى النسبة التى ينتظر ويتردد فى انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون اولى به من الاخر اولا تختلف بل يكونان متشابهين فى تلك النسبة ايضا فيصح ح كون كل منهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا

فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى (اب) دون (ج) لانه كان (اب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (الخ) بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ما لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا

على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى الاية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير متخالفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلفا فى اشتمال احدهما على شئ من موضوع الوجود السابق وعوارضه المشخصة دون الاخر (فليس ان تجعل) تلك النسبة (لاحدهما اولى) فى نفس الامر (من ان تجعل للاخر) واذا انتفى الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الاخر تحكما باطلا ولو كان ذلك الحكم من المبادى العالية وكلما كان ذلك الحكم تحكما باطلا لم يختلفا فى تلك النسبة ايضا فى الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها فى الواقع لم يكن ذلك الحكم تحكما باطلا بل متحققا فى المبادى العالية لان تحققها فى الواقع يستلزم حكم المبادى بها والحاصل ان عدم اختلافهما فى الاشتمال المذكور يستلزم انتفاع الاولوية وانتفاؤها يستلزم التحكم فى الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما فى هذه النسبة ايضا فى الواقع (فان قيل انما هو اولى اب دون ج لانه كانت اب دون ج) معارضة لقوله فليس ان تجعل الى آخره معارضة فى المقدمة واجاب عنها بقوله (فهو) اى هذا الحكم الحصرى (نفس هذه النسبة) التى نفينا تحققها فى نفس الامر واخذه فى بيانها (اخذ المطلوب فى بيان نفسه) وهو باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلم الخصم (بل يقول الخصم انما كان الخ) ولما توجه ان يقال لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور الذى ادعى كونه تنبيها اذ للخصم بعد ذلك منع عدم الاولوية فى الواقع اضرب عنه فقال (بل اذا صح مذهب من يقول الى آخره) يعنى ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى كما ذهب اليه المعتزلة وذلك المذهب باطل فلا شك فى عدم الاولوية وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الاخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح ولو فى حكم المبادى العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم

(قوله فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه) اى هذا مصادرة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب وج فى هذا الغرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما فى هذه النسبة اصلا (قوله بل يقول الخصم انما كان الخ) وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين او ج ليس باقل مما هو بين او ب (قوله بل اذا صح مذهب من يقول) الى قوله امكن ان يقال بالاعادة وذلك لان الذات المعينة التى يقال يعودها باقية ومنحفظة ح فى حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود فى الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته (قوله ولم يجعل المعدوم فى حال العدم ذاتا ثابتة) على ما هو التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم فى الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الانسان المعدوم فى الخارج انه ليس بانسان فيه وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج

واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما معادا غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لاغير هذا كلامه

لاتحاد الاثنين واما ان لايكون شئ منهما معادا وهو ايضا باطل مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض كون احدهما معادا ومن قال هناك ان الثالث هو المطلوب فقد غفل ❁ واعلم ان تقرير كلام الشيخ هنا لايتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين فى الخارج بل يكفى كون احدهما موجودا والاخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم فى الحكم بان هذا الموجود الحادث بعد فناء الاول هو الموجود السابق لاموجود آخر مثله الممكن فى ذاته ايضا فالتعرض بالحدث الجديد من مقتضيات التحكم لالمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة فى عوارض المعاد بجمع الاجزاء المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين فى محل واحد وان قام احدهما به والاخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الاتى لكن على هذا قولنا مع مثله فى الملازمة المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام ﴿ قوله واذا كان المحمولان الاثنان الى آخره ﴾ دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبدأ والمعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبدأ وهذا معاد متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد كما فى قولنا زيد قائم وزيد قاعد واللازم فيما نحن فيه باطل لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التى اوجبها المحمولان الاثنان انما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا الا بالاعتبار وهو ظاهر ولا بالذات والهوية لان عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقد الذات بناء على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه الى ان يلحقه المحمول الثانى انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود الخارجى او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شئ منهما لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين اصلا فبقى الاثنينية الصرفة

(قوله واذا كان المحمولان الاثنان) هما الوجود والعدم يوجبان الموضوع لهما اعنى معروضهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها فى حال طريانه (قوله فان استمر موجودا واحدا) وذلك بان يستمر ذاته ووجوده (قوله او ذاتا ثابتة واحدة) وذلك بان استمر ذاته فقط كان ذلك الشئ المستمر باعتبار الموضوع الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا واحدا ويكون له جهتان من واحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هى الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعنى الوجود والعدم شيئين اثنين (قوله فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة) بقيد الاثنينية الصرفة وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لافى الذات ولا فى الوجود فلا يكون بينهما جهة اصلا واحدة

وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم ووجه دفعه

اى الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات حال العدم لا يقال انما يبقى الاثنينية الصرفة لو لم تكن الهوية الثانية عين الهوية الاولى وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدا بالذات يلزم اتحاد الاثنين وهو باطل وعليه مبنى الدليلين ❁ واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق فى حاشية التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واوردوا عليه بوجوه ❁ الاول المعارضة بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة تمكن الاشارة العقلية اليها ❁ الثانى النقض بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم باطل ❁ الثالث المنع بان يقال لا نم انه لو صح الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية تكفيها الهوية الذهنية ولا تتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد التسليم وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر (قوله وربما يخالج الاوهام الخ) ايراد على الدليلين بانا لا نسلم انه اذا لم يستمر وجوده ولم تكن له هوية ثابتة فى الخارج حال العدم يلزم التحكم وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له فى نفس الامر وجود مستمر بوجه آخر غير الوجود الخارجى وغير الثبوت الخارجى وهو ممنوع كيف لا وله وجود فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهنى المستمر الى ثبوت المحمول الثانى فتستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى هويته فى نفس الامر كما تستحفظ وتبقى لو كان ثابتا فى الخارج منفكا عن الوجود الخارجى فى حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظت وحدته الشخصية فى نفس الامر فلا يتم الدليل الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثانى لكون موضوعى القضيتين متحدين بالذات والهوية مختلفين باعتبار المحمولين (قوله ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة الى آخره) اعلم ان الجواب عن هذا السؤال بوجهين ❁ الاول بابطال السند الذى جواز انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى ❁ الثانى باثبات الممنوع اعنى لزوم التحكم والاثنينية الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهنى وفى الاول وجهان فصار المجموع ثلثة اوجه ❁ الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة فى الذهن اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا والهوية الذهنية انما تكون موجودة

(قوله فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود) يعنى انه وان لم يحفظ وحدته فى نفس الامر بحسب الخارج لكنه ينحفظ فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لان الحاصل فى الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها وامثالها وهذا القدر كاف فى صحة الاعادة

(قوله ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية) حاصله ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك فى الذهن ﴿٢٥٤﴾ وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى صارت بها موجودة متشخصة فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجى لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجود فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلا يكون الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث انهما موجودان بهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى لا ينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتأمل ثم قال هذا المورد بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا فى الخارج هو ما كان ا فى الخارج يستدعى حفظ الذات (المعدوم) واستمراره فى الخارج ولا ينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان ب كان ا واما ان ب كان ا فى الخارج فلابد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى كلامه اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة فى الخارج فى نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها

ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل

فى الذهن بمشخصاتها الذهنية وهى تلك المشخصات ليست هوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود الذهنى وهو ضرورى البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى انها بعد التجريد عنها يكون عينها الا بمعنى انها عينها على الاطلاق وبالفعل سواء جردت عنها او لا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن مشخصاتها جعلها خالية عنها فى الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها فى الواقع فكما ان زيدا تجريده عن مشخصاته الخارجية لا يخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية تجريدها عن مشخصاتها الذهنية لا يخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية فى الواقع بل لكل من الكليات والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية تجريدها عنها كانت صالحة للاتحاد مع كثيرين فى الخارج فيكون كلية او لا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا شك فى انحفاظ الوحدة الشخصية فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى ❁ الثانى بابطال السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شئ ولو من الجزئى المعلوم بجميع خصوصياته كلى يصح صدقه على ذلك الجزئى وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئى مشاركة له فيه فيكون الوحدة المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه انه لو صح ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلى والجزئى وذلك ظاهر البطلان ❁ الثالث باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة فى ضمن الوجود الذهنى غير كافية فى اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبدأ او هذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود هو الموجود السابق وعكسه لا يكون الحكم فى جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجيين المكتنفين بالعوارض الخارجية فهى موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع فى الخارج لا ذهنيات يكفى فى صدقها وجود الموضوع فى الذهن فقط وان كان المبدئية والموجودية فى السابق او اللاحق من المعقولات الثانية العارضة لمعروضاتها فى الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التى حكم فيها بمفهوم المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة

المعدوم بعينه تقتضى الحكم باتحاد الهويتين الخارجيتين فى الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد من انحفاظ وحدتها فى الخارج ولا يكفى انحفاظ وحدتها فى الذهن ولذا لم يلتفت اليه الشيخ وتجه عليه ان صدق الحكم الذهنى كاف فى اندفاع المحذور الاول اعنى الحكم لكن لا يكفى اندفاع المحذور الثانى اذ ليس الحكم فى هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية بل على الموجود الخارجى وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفى انحفاظ وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثانى اذا تقرر هذا فنقول قد حملوا جواب الشارح هنا وفى حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض المتأخرين فى حواشى التجريد وتبعه المولى ميرزا جان فى الحاشية القديمة على شرح حكمة العين بان كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيا محفوظ بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد عنها الشخص عين الخارجى لا ينفى كون الشخص الخارجى محفوظا فى الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اختارا الجواب بالطريق الثالث فقالا بل الحق فى الجواب ان يقال الحكم بان (ب) مثلا فى الخارج هو ما كان (ا) فى الخارج يستدعى حفظ الذات واستمراره فى الخارج فلا ينفع كونها فى الذهن محفوظة نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم بان (ب) كان (ا) فى الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة فى الخارج انتهى واجاب بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض ان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود فى الخارج وبين الموجود فى الذهن وذلك لان الموجود فى الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التى بها صارت موجودة ومشخصات فى الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الموجود الخارجى لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون حينئذ وحدة الهوية الموجودة فى الخارج محفوظة فى نفس الامر بحسب وجودها الذهنى فلا يكون الموجودة فى الذهن عين الموجود فى الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الفساد فانه ان أراد تجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الحاصلتين مع صورة النار فى الذهن فذلك لا ينافى كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهنى كيف وتلك الصورة بعد تجريدها

فى صحة الاعادة وعدم الاحتياج فى ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المنافى لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة فى كلا الوجودين لا الاثنينية الصرفة فى الوجود الخارجى فليتأمل

عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما أدت الى الذهن من طرق الحواس بحيث
لا يمكن اتحادها مع كثيرين فى الخارج بل بواحد منها وهو هذه النار المحسوسة
ولذا قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولاشك فى انحفاظ وحدة الصورة الخيالية
بعد غيبة المحسوس عن الحس كما اذ رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا
فحكمنا بان هذا الشخص هو مارأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبنى
على انحفاظ وحدة الصورة الخيالية قطعا ولاينكره الاكابر وهو المراد بقول
بعض المتأخرين فى جوابه الحق نعم الحفظ فى الذهن انما ينفع العلم الى آخره وان
أراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا يبقى فى الذهن ماهية كلية مشتركة
بين ذلك الموجود الخارجى وامثاله فللمعترض ان يعود بالصور الخيالية بل هو
فى الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثانى وقد عرفت بطلانه
والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبنى على زعم ان تجريدها المشخصات
الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة فى الذهن فى نفس الامر وذلك زعم فاسد
وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد
هذا المجيب على الشق الثانى وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخياليه الجزئية
اورد عليه بان ذلك الجواب مبنى على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس
كذلك بل المراد مطلق الشاعر فيشتمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض
المتأخرين اذ له ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالاولايخفى مافيه
ايضا لانه مع كونه حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لايندفع به ذلك الاعتراض
لما عرفت من انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لايقال
نسبة الصورة الخيالية المحفوظة الوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون
وحدتها المحفوظة نوعية لاشخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لاتكون الصورة
الخيالية جزئية بل كلية وهو خلاف ماصرحوا كما اشار اليه ذلك المولى فى الحاشية
الجديدة حيث اورد بعض المحققين على جواب الشارح وحواشى التجريد بانه لم
لايجوز ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا فى امتياز المعدوم عن مستأنف ولانسلم
وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية لابد لذلك من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب
بالوجه الثانى واجاب ذلك المولى عن اعتراضه بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما
كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية بها مع ان صحة
اعادة الشخص موقوفه على انحفاظ وحدته الشخصية ثم اورد على جوابه المختار
بان الحكم بحصول جميع الاشياء فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة
عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ماصرحوا به انتهى ويمكن دفع
ايراده بانه حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لاعلى الامكان الذاتى
وانما يمكن الاعادة فى نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية فى نفس الامر وعند

وايضا كان المعدوم موجودفى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثانى الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق

انسيدالموجدالذى هوالمبادى العالية التى علومهم منحصرة فى الوجه الكلى عندهم وان كان منحصرا فى فرد ونحن نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث المختار عندبعض المتأخرين وعند ذلك الاولى بل الاحرى ان لا يكان المراد باعادة الموجود الخارجى فانما يكفى الحفاظ وحدته فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى لوكانت الهوية الذهنية بتشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها عنها وبعدالتجريد لايكون عنها بالفعل بل بالقوة وانماتصير بالفعل باعتبار المشخصات الخارجية معها وهذا هوالاوفق لزيادة قوله بالفعل فافهم (قوله وايضا كان المعدوم الى آخر) هذا جواب آخر امابابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية لم تكن الصورة الذهنية لشئ منهما نافعة فى دفع المحذور الاول اعنى التحكم فلايكون وجوده فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى كافيا فى صحة الاعادة فهذا الجواب بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة فى القوى المنطبعة للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فالصورة خيالية جزئية محفوظ الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المستأنف اذليس له تلك الصورة قبل وجوده فصورته فى جميع الاذهان العالية والسافلة كلية فاذا اوجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا اوجد هذه الصورة الكلية كانت مستأنفا الا ان يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان للمعدوم ايضا صورة جزئية حاصلة يتعلق بها صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك الصورة للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم يترتب على تعلق صفة البصر ولاشك ان المرتبة على تعلق صفة البصر اكمل من غير المرتبة عليه فبين الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجى بالصورة الجزئية الخيالية لنا فانحفاظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى فلاوجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان بحسب نفس الامر واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو

(قوله وايضا كان المعدوم موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه) يعنى ان كون هذا المعدوم الخارجى باقيا فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى لايصحح كونه معادا لحدوث الموجود الثانى فانه كما كان هذا المعدوم وهو (ا) موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو (ج) موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة فى الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثانى الذى هو (ب) الى المعدوم السابق الوجود الذى هو (ا) اولى من نسبته الى المبدأ المفروض الذى هو (ج) نفرض كون (ا) و (ج) متساويين فى الماهية ولوازمها فى الذهن ايضا فكما يجوز حينئذ ان يكون (ج) مبدأ كذلك يجوز ان يكون معادا وكما يجوز ان يكون (ب) معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستأنفا فلا يتميز فى الواقع كونه معادا عن كونه مبدأ ومستأنفا هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام على مايظهر بعد التأمل التام

ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فان الوجود حينئذ لا حقيقى
واحد واورد عليه ان اللازم عليه تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد واستحالته

بمنزلتها الى كل من المعاد والمستأنف سواء ايضا فقد عرفت فساده (قوله ومنها انه لو اعيد المعدوم) بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود السابق اعنى بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شئ من تلك العوارض غير ماسبق لم يكن اعادة بعينه بل هى اعادة مايجانسه او يماثله (لزم تخلل العدم بين شئ واحد) هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضرورى البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين ولا يعقل تخلل شئ بين شئ واحد فان كانا وجودين متغايرين فحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الاول لا عينه ضرورة ان تعدد الوجود فى نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشئ الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال بقوله فان كان الموجود سابقا الخ فان اتحاد الموجودين بالهوية فى الواقع يستلزم اتحاد الوجود ويمكن حمل الشئ على الموجود باعتبار ان الوجود عينه فى الخارج بمعنى ان ليس فى الخارج هويتان تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات والهوية والثانى هو الظاهر مما ذكره فى حواشى التجريد ويؤيده الايراد الاتى (قوله واورد عليه ان اللازم الى آخره) لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسئلة لان من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زمانى العدمين السابق واللاحق الذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما فى الكتب لانا نقول ماذكره من تعدد الوجود تعدد اعتبارى باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار وجوده اليوم ووجوده امس فحاصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلق العدم بين شئ واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شئ واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللازم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وتخلل الشئ لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون بين شيئين متغايرين بالاعتبار ❊ فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الاخر ❊ قلت لا شك فى كونه مميزا فى الجملة لكن قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من قبيل الثانى وما نفاه الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا

او النشأة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها

والظاهر ان هذا الايراد مبني على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان يحمل تعدد الوجود على التعدد الوهمي الناشي عن توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في نفس الامر (**قوله** ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا) اى بالذات اوبالزمان فلا يرد عليه سائر معاني التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير الدليل بطي مقدمة اخرى بأن يقال لواعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم اوقبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان يتخلل بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير سقط مخترعات الاوهام (**قوله** واعتبر ذلك بالدور الى آخره) لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتي اوالزماني ذلك امر ظاهر مستغن عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهي ربما يستدل او ينبه به على بطلان الدور على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري اوبديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة في تقدم الشيء بعدمه على نفسه بوجوده اذ ما له تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لوجاز اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما نعتقده حادثا وجود ازلي يعدم تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء (**قوله** واذا استحال اعادة المعدوم الى آخره) اى بهذين الدليلين التنبيهين تعين الثاني اذ لا ثالث لهما فثبت ان الحشر الجسماني لجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة بقوله لا يقال لوثبت ان الحشر الى آخره لكن الظاهر حينئذ لما ثبت الى آخره وتوجيهها ظاهر

(قوله بجمع الاجزاء) وهذا مذهب الحنفية رحمهم الله وذلك بجمع ما تفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منه مثل الهيئة الاولى التي كان لتشخص عليها في النشأة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكان اعادة المعدوم بعينه وقوله سبحانه اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وما في قصة ابراهيم عليه السلام حيث سأل بقوله رب ارني كيف تحي الموتى قال فخذ اربعة

قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا الخ) تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه عليه تقدما ذاتيا اوزمانيا ان يكون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا اوزمانا فنقول لواعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لواعيد المعدوم لزم تخلل العدم

بين الوجود الخاص ونفسه فاذا اعيد المعدوم انما يتقدم وان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان

من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ ثم ادعهن يأتينك سعيا اعلم ان الله

كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا ان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان

اذ ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ولك ان تحملها على ظاهرها وتجعل الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على الحشر الجسماني باحد الوجهين مسلم عند المتكلمين وان تصرفها عن ظاهرها وتجعله انكار المطلق الحشر الجسماني معارضة لقول المصنف والمعاد الجسماني حق ﴿ قوله وان لم يكن له جزء صوري الخ ﴾ الظاهر انه اشارة الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان في الاجسام جزأ جوهريا هو الصورة الجوهرية القابلة للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند المتكلمين فلذا قال وان لم يكن له الى آخره يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكن له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهري لان النافين للهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزأ من افراد ذلك النوع كالصورة النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد اوحدود ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والصوري قال في شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الاعراض والهيأت ﴿ قوله قدم راسخ ﴾ ولعله عد جميع مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان آخر ولا يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد بل لاختلاف البدنين بالعواض ولو سلم فليس التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب ﴿ قوله لانا نقول الخ ﴾ حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح بناء على التحرير بان المراد بالحشر الجمع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية الباقية

عزيز حكيم نص صريح فيه قال في المدارك في تفسير قوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا يعني فيقول ذلك ولا يتذكر النشأة الاولى حتى لا ينكر النشأة الاخرى فان تلك ادل على قدرة الخالق حيث اخرج الجواهر والاعراض من العدم الى الوجود واما النشأة الثانية فليس فيها الا تأليف الاجزاء الموجودة وردها الى ما كانت عليه مجموعة بعد التفريق وقال البيضاوي فانه اعجب من جمع المواد بعد التفريق وايجاد مثل ما كان منها من الاعراض واما المتقدمون من المجتهدين وأئمة الدين فكانوا يسكتون عن ذلك ايضا لعدم تعلق حكم الناجز به هذا

له سابقا فان الشئ الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشئ في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص وبعينه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو يستلزم تقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان اما بطلان اللازم فلان تقدم الشئ على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة ﴿من﴾

كذلك و ي يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان بمجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لايكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها يشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل و الاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا

من اول العمر الى آخره لاتجمع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اورده هنا بأن يقال لو كل انسان انسانا آخر وصار غداءله وجزأ من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة فى بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او فى بدن احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء فى الجنة وتعذيبها فى النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونهما من الاجزاء الاصلية للآكل لايوجب الوقوع فلعل الله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر وقد ادعى المعتزلة انه يوجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف ايضا بل اعادتها الى الحياة والعود والهيات كذا فى شرح المقاصد لكن يأباه ظاهر قوله تعالى ﴿اذا مزقتم كل ممزق انكم لفى خلق جديد﴾ الاية ولذا استدل به على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لابطريق اعادة المعدوم (قوله فان الذى دل على استحالة الى آخره) ولقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لوصح التناسخ لتذكرنا الامور الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولاشك انه انما ينفى تعلق النفس ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لايخفى والجواب ان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لابعد زمان كما صرحوا به فالمراد لايكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذى فارقت عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ قائلون بقدم العالم وتناهى العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفى لزوم التناسخ المصطلح كما دل عليه قوله وان سمى ذلك الى آخره فلا اشكال فى المقام بعد تحرير المرام (قوله لايقدح فى المقصود الخ) قال فى شرح المقاصد ولايضره كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع فى اعادة المعدوم وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾ ولايبعد ان يكون

تقدمه على نفسه تقدم ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثانى يحكم ببطلان الاول من غير فرق بين هذين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثانى على مافى صورة الدور يصح منه الحكم الاول على مانحن فيه (قوله وليس ذلك من التناسخ) وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية من بعض اجزائه وورود البدن منه مما يغتذيه وايضا قد يسقط بعض اجزائه فيتبدل الشكل والاجتماع حينئذ لامحالة مع انه لايعد من التناسخ ويشير اليه الشارح رحمه الله (قوله فان زيدا مثلا شخص واحد) اراد بزيد مايطلق عليه فى الخارج والعرف انه زيد وهو الهيكل المخصوص المحسوس والتحقيق ان زيدا هو مايعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المعلقة بهذا الهيكل

بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا لاينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذرة وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لاتقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولاتقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع

قوله تعالى ﴿ اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ﴾ اشارة الى ذلك فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا والشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والشباب بل كثير من الاجزاء والالات ولايقال لمن جنى فى الشباب وعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير الجانى انتهى وليس هذا قولا بما قاله الحكماء من ان اللذة والالم عبارتان عن الادراك اذلا يوجبه وحاصله العينية بحسب العرف والشرع كما قال الشارح (قوله فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا الخ) يعنى ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح هو تعلق النفس بالبدن الاخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان البدن الثانى مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها اولا لكان فى ذلك تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثانى عقيب مفارقتها عن البدن الاول المنعدم واللازم باطل باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذى لايكون مشتملا على اجزاء البدن الاول (قوله فافهم) لعل وجهه الاشارة الى ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقى والسعيد تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم فى الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس فمبنى على مذهبهم فى اثبات مراتب الظهور لشئ واحد (قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة) وفيه انهما لايجتمعان بهذا الجمع والا لكان عذاب القبر من جنس الالام العقلية ولا يرتضيه

(قوله ومثل تلك التبدلات والتغيرات التى لاتقدح فى الوحدة بحسب العرف الخ) يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التى اكتسبت بمعونتها الطاعات او المعاصى من اول زمان التكليف الى آخر العمر فى مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف البدن فينعم او يعذب فهو مناف لكون المحشور ماهو المبدأ كما لايخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل عنهم ما قد كان فيهم من ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية ويتوفف نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة فى تصوراتهم واذهانهم والتى تترتب عليها افعالهم فى دار الدنيا واقوالهم وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية فى هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فارقهم عقلا وعلما وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذى يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فان اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء (ظاهر)

بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قوية وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات رزقنا الله الفوز بفضله العظيم ۞ قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كان الرئيس ابا على مع انكار المعاد الجسمانى على ما بسطه فى كتاب المبدأ والمعاد بالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسط الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقة النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة

ظاهر الشريعة (قوله انما هو من حيث الجمع بين الشريعة الخ) اى لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات الشيخ المعاد الجسمانى فى النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك الجمع لا من حيث ان المعاد الجسمانى من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض بالمعاد الروحانى فى كتب الكلام بما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصرية (قوله وخيراته وشروره معلومة الخ) لعله لدفع توهم ان الحشر الجسمانى اللذات والالام الجسمانية موقوف على علم النفس بما صادر عن البدن من الخيرات والشرور وهى غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحانى للذات والالام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهى معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة لانه اشارة الى ذلك وفى توصيف الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح بكونه مصدقا للشريعة وانكاره الحشر الجسمانى من حيث الحكمة كنقل الكفر وليس بكفر ۞ روى عن الامام اليافعى ان ابن سينا تاب فى آخر العمر ورد المظالم وحفظ القرآن وكان يختم فى ثلثة ايام

(قوله على ما بسطه فى كتاب الخ) قال المحقق الطوسى صنف ذلك تقرير المذهب قوم من المشائين بعد المعلم الاول من اصحابه واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين حسب ما اشترط فى صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب هذا كلامه (قوله بالغ فيه) والذى اورده فى ذلك الكتاب ان الوارد بلسان الشرائع من اللذات والالام الجسمانية انما كان هو تقريبا للافهام وكلاما مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخواص بل يقول كل من الفرق بالتأويل فى بعض الايات والاحاديث لانفهام الدليل العقلى على خلاف الظواهر فيحكمون ان الظواهر ليس بمرادة والا فتعارض الايات والاحاديث لا يصلح مرجحا لتأويل بعض دون بعض

حقيقة الجسم فى باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس (قوله فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية) اشارة الى دفع ما توهم بعض معاصريه رحمه الله تعالى ان كون المعاد الجسمانى مقصودا خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الحكمة والكلام على ما صرح به الشيخ فى الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسمانى وقد اعتنا النبى عليه السلام عن التعرض له وروحانى

(قوله عما يعرف به مقادير الاعمال) بحيث يتبين به لكل احد كاملها عن ناقصها ويظهر التميز بين راجحها وحقيقتها تتميما لمسرة الصالحين وحسرة الكفار والمجرمين كما قال جل ذكره كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والذى يجب علينا فيه هو الايمان بالاقرار به والتصديق بموجبه على مراد الله ورسوله من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشعير والحنطة وهذا هو مذهب الحنفية وغيرهم من المحققين والقول يوزن صحف الاعمال مذهب الأشاعرة وتأويل الميزان بالعدل فى الحكم وعدم الميل والظلم فى القضاء مذهب المعتزلة

ونحن نثبته ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العلمية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسمانى من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فاثبت ماهو من المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كان القائلين بالمعاد الروحانى والجسمانى معا جمعوا بينهما (قوله والحكمة والحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ) دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون بمعرفة كميتها او كيفيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمته وفائدته تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة العاصين باظهار فضائحهم ومعايبهم (قوله فان افعال الله تعالى ليست معللة

والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الاخرين (والصراط) للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة

(كان حنفى المذهب ومات بهمدان ودفن بها (قوله والحكمة فى الحساب الخ) دفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير منحصرة فى معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من فوائده لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة فى معرفة الكمية (قوله ووجه الاندفاع ظاهر) اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل تجعل اجساما نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحائفها وايضا انما لا يوزن لو كان الميزان ما هو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر فى الحساب (قوله فان افعال الله تعالى الى آخره) لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث والخلو

بالاغراض ولايجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف جاحدله كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) اى هما مخلوقان الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الان بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لوكانا موجودين

عنهما الفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع (قوله للاستعظام وماشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص من ان الواحد المعظم انما يستعمل فى كلام البلغاء فى التكلم والخطاب لافى الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون عليه كثيرا من مواضع القرآن (قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين) فان صيغة الماضى فيهما تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالى كما فى نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادى البتة من قرينة هنا بخلاف نادى (قوله ولم يرد به نص صريح) لامجال للاختلاف فى تعيين مكانهما معه فلا يرد استدلال الاكثرين بالاية والحديث الاتيين (قوله وان النار تحت الارضين) عطف على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكره بلا لكان اولى (قوله وقال المعتزلة الى آخر) قال فى المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عباد فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدنا فاما فى عالم الافلاك والعناصر اوفى عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لايقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شئ من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل مايتكون ويفسد واما الثانى فلانه قول التناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لاتقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان ايضا كرة فيفرض خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها الثانى قوله تعالى عرضها السموات والارض ولايتصور ذلك الابعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى ثم اورد على دليل عباد بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لالمن ينكر وجودهما فى الحال فقط ولايخفى ان لزوم الخلاء فى وجود العالمين معا لافى وجود احدهما بعد فناء الاخر الا ان يستلزم امتناع الخرق امتناع الفناء والفساد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله

(قوله والاكثرون على ان الجنة الخ) وعدم البحث عنه والتفتيش عن كل مالم يرد به الشرع فيه مذهب السلف الصالحين وائمة المجتهدين والفقهاء فى الدين

بالاغراض) فلايكون كون افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولايجب عليه تعالى شئ فلايكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلايسئل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام رعايتها واجبا عليه تعالى بحسب الواقع فكيف يكون وجهها واجبا علينا

فاما فی عالم الافلاك او فی عالم العناصر او فی عالم آخر والکل باطل اما الاول فلانه ورد فی التنزیل ان عرض الجنة کعرض السموات والارضین فکیف توجد الجنة والنار معا فیهما واما الثالث فلانه یستلزم الخلاء بینهما والجواب منع امتناع الخلاء

بمنع امتناع الخرق علی الافلاك وبمنع انه فی عالم العناصر قول بالتناسخ کما اشار الیه الشارح فیما قبل وعن دلیل ابی هاشم الاول بأن دوام الاکل تجدد افرادها وعدم انقطاع نوعها وبأن المراد من الایة الثانیة انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود الامکانی اوانهما تعدمان آنا بتفریق الاجزاء دون اعدامها ثم یعادان وذلك کاف فی هلاکهما وعن دلیله الثانی بأن المراد ان عرضها کعرض السموات والارض لامتناع ان یکون عرضها بعینه لاحال البقاء ولا بعد الفناء اذ یمتنع قیام عرض واحد بالشخص بمحلین موجودین معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصریح فی آیة اخری بان عرضها کعرض السموات فیحمل هذا علی تلك کما قال ابو یوسف وابو حنیفة مثله وانت خبیر بان جوابه عن دلیله الثانی لا یدفعه لان مدار الاستدلال علی انحصار عالم الافلاك فی السموات السبع ووجوب کون الظرف اعظم من المظروف اذ لو تساویا یلزم تداخل الجسمین وان کان عرض احدهما مغایرا بالشخص لعرض الاخر وللاشارة الیه جعل الشارح هذه الایة دلیلا علی بطلان الاولین وضم النار الی الجنة فی قوله فکیف یوجد الجنة والنار معا فیهما ولما اسند الانکار الی مجموع المعتزلة اشار بالایة الی دلیل ابی هاشم وباستلزام الخلاء الی دلیل عباد فلا یرد علیه انه خلط بین دلیلی المذهبین فافهم (**قوله** واما الثالث فلانه یستلزم الخلاء) وجه الاستلزام ما اشار الیه المصنف من کون الفلك بسیطا کریا فلو وجد عالم آخر لکان مشتملا علی العناصر والافلاك ایضا فتلك الافلاك لکونها بسیطة کریة ایضا فسواء تماسا او کان احدهما منفصلا عن الاخر یلزم ان یوجد بینهما فرجة اذ لا تماس بین الکرتین الا بنقطة واحدة (**قوله** والجواب منع امتناع الخلاء) فان ادلته ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والکریة وامثالهما من الفلسفیات ممنوعة عندنا ولو سلم فیجوز ان یکون الفرجة بینهما مملوة بجسم آخر لیس من اجزاء شیء من العالمین المخصوصین وان کان من اجزاء مطلق العالم بمعنی ما سوی الله تعالی کما اذا کانا تدویرین فی الفلك الاعظم کما یؤیده ما فی بعض الآثار من ان فی العرش قنادیل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض فی واحد منها وحینئذ یندفع دلیلهم الاخر بأنه لو وجد عالم آخر یکون فی جهة من محدد هذا العالم والمحدد فی جهة منه فیلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الراجح بلا مرجح لاستواء الجهات علی انه مبنی علی نفی القادر المختار الذی بقدرته وارادته تحدید الجهات وترجیح المتساویات وذلك عندنا ممنوع کامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتیام وهذا هو الجواب عن دلیل بطلان الثالث

(قوله واما الثالث فلانه یستلزم الخلاء بینهما وذلك لان الفلك لکونه بسیطا کری الشکل فلو وجد عالم آخر لکان کریا ایضا فیتعرض بینهما الخلاء سواء کان مماسین او متباینین وهو محال علی ما بین فی موضعه

وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر ❀ قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهب بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة باجماع المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن

والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتى منه (قوله قلت اذا كانت الجنة الخ) حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسى الذين هما الفلك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون فى عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال من لزوم تساوى الظرف والمظروف وتداخل الاجسام وعدم تحدد الجهات ❀ فان قلت ان كانت تحت الكرسى فيكون سقفها الكرسى لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ما فى السموت السبع والارضين السبع مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسى يكون عرضها اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى عرضها ... يدل بظاهره على كون الجنة كرية ايضا فتكون محيطة بالسموات والارض فيكون اعرض عنها قلت نختار انها فوق الكرسى ايضا ولا محذور الا اذا كان الآية محمولة على الحقيقة وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة فيلزم ان يكون اوسع من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات او كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض فى الواقع اذ لا يجب فى الكناية امكان المعنى الحقيقى فى خصوص المادة كما فى قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته وان لم يكن له نجاد اذ يكفى فى كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقى فى بعض موارده وان لم يجز فى خصوص المادة وقد اشار الزمخشرى الى ذلك حيث جعل فى قوله تعالى ليس كمثله شئ نفى مثل المثل كناية عن نفى المثل وحمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى من عرضها كعرض مجموع السموات والارض فى الوسعة وان كان اعظم منه فى المقدار تشبيها

(قوله قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش الخ) اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفى كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى فى وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرض السموات والارض يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير لزوم تداخل الاجسام على ما لا يخفى

فيكون ممتنعا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانسلم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلانسلم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذقد ورد فى الحديث انه يفتح للمؤمنين فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة فى الجنة واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا) وقال الجاحظ وابو عبدالله المقرى ان دوام العذاب انما هو الحق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه ان لم يهتد اليه اذلا تقصير عنه ولايكلف الله نفسا الاوسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية اويعفى عنهم واما الاطفال والجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لماروى ان خديجة رضى الله عنها سئلت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام وهم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة

للمعقول بالمحسوس وان حديث تضد الافلاك التسعة وتماس بعضها لبعض بحيث لايكون بينهما جسم غريب فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ماذكروه فى علم الابعاد بقى هنا كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم للسؤال بمجموع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا كان الجنة هناك فاين النار ولامخلص الا بأن يكون الجنة فيما يلى سمت رؤس اهل الحرمين والنار فيما يلى سمت قدمهم وحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلى سمت قدمهم وحينئذ يندفع ايضا اشكال قوى هو ان لاشبهة فى كون السموات السبع كرية ولافى كون الارض فى الوسط على مادل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالى والرازى والبيضاوى فلايكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لمافى بعض الاثار من ان شرارة منها لوكانت فيما بين السماء والارض لاحرقت الارض ومافيها (**قوله** والجواب انه لايجب الى آخره) سلب الوجوب هنا صحيح دون ماسبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد مالافائدة فيه ولواعرض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفا فى عدم خلقهما الان ولم يصح سلب الوجوب فى جوابه ايضا (**قوله** انما هو فى حق الكافر المعاند الى آخره) لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ فى الاجتهاد (**قوله** على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار) وماقيل ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسمانية متناهية فلايتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية

(قوله والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة) يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى ردلما يبتنى عليه هذا القول منهم فلايتوجه ماقيل ان عدم الوجوب لاينفع ههنا لانه قدمر انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون فى افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لايكون شئ منها موجبا لله تعالى بالفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى (قوله على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار) ومايقال ان الرطوبة التى هى مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضى الى الفناء ضرورة وايضا الى القوى الجسمانية متناهية فلايعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله ممالايقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التى هى غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باسناد الحوادث الى القادر المختار (العقل)

(قوله خدام اهل الجنة) وسئل محمد بن الحسن رحمه الله فقال اعلم قطعا ان الله لايعذب احدا بذنب غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا ادرى سوى ذلك قلت وهذا هو مذهب السلف واهل الحق (قوله فلابد لهم من دليل آخر الخ) اخرج الطبرانى فى المعجم الاوسط بسند حسن عن سمرة وانس اولاد المشركين خدم اهل الجنة وفى رواية بلفظ اطفال المشركين من النبى وسعيد بن منصور فى سننه عن سلمان الفارسى موقوفا (قوله واختلف العلماء الخ) عن ابن عباس هى الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير انها اقرب الى ٢٦٩ السبعمائة والاظهر ان الكبيرة ما عرفت كذلك بنص الشارع عليها او على عقوبة محضة على فعلها فى الدنيا كالغصب والسرقة او فى العقبى كترك الصلوة وكتم الشهادة او تسميتها فاحشة كاللواطة وما ورد فى الصحاح من الاختلاف فى عدد الكبائر على ما فصلناه فى شرح العقائد فلعل المراد فيه هو بيان المحتاج اليه وقت ذكرها على حسب تباين الاحوال

(قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصى مستحقين بالطاعات والمعاصى الثواب والعقاب اذ لا يجب لاحد على الله تعالى حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب (قوله وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا) اما انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود فى شرب الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون فى مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه

وقال المعتزلة انهم لايعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لايدل على كونهم خدام اهل الجنة فلابد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لاتكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة مستعملة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة كافر واختلف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص الكتاب او السنة واعلم ان مفسدة كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياتى من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا

العقل فكله غفول عن قدرة الواجب المختار (قوله خلافا للمعتزلة والخوارج) فانهما جعلا الاعمال جزأ من الايمان المنجى عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبى فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شئ من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم (قوله او اشعر بتهاون المرتكب الخ) اى استحقاره بالدين كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستحقار ظاهر فى وطئ الزوجة بظن الاجنبية لا فى القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربى الا ان يقال قتل النفس بغير حق

واللواطة وشرب والخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من الرحمة الله والامن من مكره واهانة اهل علم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفى وجه تأخير صلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتاد به (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن اهل الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا

دال على عدم المبالاة وهو تهاون (قوله لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك) اى مغفور بعد التوبة فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له فى جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفى والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلابد ان يحملا على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفى والاثبات والاختلاف لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلامه تعالى (قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم الى آخره) والظاهر ان هذا المنع بالنسبة الى كل من الاشخاص

(قوله لدفع العذاب ورفع الدرجات الخ) فان الشفاعة مطرد الاستعمال فيهما كما فى قول الشاعر

فذا الذى ان تاه فى ضيغم الى ماله لم يأته شفيع وكما فى منشور دار الخلافة الذى كتب من حضرت القادر بالله امير المؤمنين الى السلطان محمود الغزنوى وليناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابى حامد الاسفرائنى وقد شاع ورودها فى دفع العذاب اكثر منها فى رفع الدرجات

شئ من ذلك (قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة) قالوا الاشفاعة فى الكبائر ورد العقاب بها بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات (قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص والاحوال) قال الامام الرازى فى الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا ان دلائلكم فى نفى الشفاعة لابد ان تكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها لابد ان تكون خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا (قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الادلة) اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن

(و)

بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله تعالى عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وفي المؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب

وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من وضع العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف قبل الربط اذ لا دلالة على التأبيد في لا تجزى ومعنى قوله ولو سلم الى آخره ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكون مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازى في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا بد ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير (**قوله** اى مقبول الشفاعة الى آخره) يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتى لانه بمعنى تشفع تجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره (**قوله** لتعجيل فصل القضاء الى آخره) لان في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب النار اشد من العذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب (**قوله** من كان في قلبه مثقال ذرة الى آخره) ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدى (**قوله** المقام المحمود به الى آخره) وبعضهم جعله غرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ماروى انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الى فاستأذن على ربى في داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء الله تعالى ان يدعنى ثم يقول ارفع رأسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه

الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض حينئذ (قوله وما روى في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط) روى عن النبى عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتونى فاستأذن على ربى في داره فيؤذن لى عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء الله ان يدعنى ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسى فاثنى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من حبسه القرآن اى اوجب عليه الخلود ثم تلى هذه الاية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذى وعد النبى صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس لكن استشفاعه عليه السلام بقوله امتى امتى على ماروى في اكثر الاحاديث يدل على ان استشفاعه لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في الظاهر لامته خاصة فهى لسائر الانبياء حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعة اممهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه ان يقال ان الانبياء عليهم السلام لم يتقاعدوا عن نفس الشفاعة انما يتقاعدون من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السيادة

القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء فى الحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة

فارفع رأسى فأتى على ربى بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فأدخلهم الجنة حتى لا يبقى فى النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلى عليه السلام قوله تعالى ﴿عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا﴾ وقال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد والاية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعه عليه السلام لجميع الناس فينافى قوله عليه السلام امتى امتى كما فى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتى امتى ان تكون نجاتهم مطلوبا اوليا له عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامهم وشفاعته عليه السلام لهم لان تحاميهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستيذان فلعل النبى عليه السلام استأذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لامتهم وحينما اذن لهم فى شفاعتهم لامتهم برجاء النبى عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل فى الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم عن مجرد البداية فى الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين والسيادة المذكورة فى حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة (قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) الاية ينتهض الاستدلال بانه لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء فى القبر ثم الاماتة * فان قيل يعارضه ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلاثة الاحياء فى الدنيا ثم فى القبر ثم فى الحشر * قلنا اجيب عنه بوجوه * الاول ان وجود الثالث لا ينافى اثبات الاثنين بخلاف انحصار الاماتة فى الواحدة * الثانى ان الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعاين وهما ما فى الدنيا والقبر وما فى الاخرة معاين * الثالث ان سوق الاية ظاهر فى

المذكورة فى حديث ابى هريرة حيث قال عليه السلام انا سيد الناس يوم القيمة فان الانبيا عليهم السلام لما رجعوا فى البداية تقاعدوا الى ان يشفع هو عليه السلام لامته ثم يشفع سائر الانبياء عليهم السلام لامهم ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عليه السلام (قوله ثم الاحياء فى القبر) واحياء العصاة فى القبر يكون لتعذيبهم

التفتازانی عن السید ابی شجاع ان الصبیان یسئلون وکذا الانبیاء علیهم السلام وقیل ان الانبیاء لایسئلون لان السؤال علی ما ورد فی الحدیث عن ربه وعن دینه وعن نبیه ولا یعقل السؤال عن النبی علیه السلام من نفس النبی علیه السلام وانت خبیر بانه لایدل علی عدم السؤال مطلقا بل علی عدم السؤال عن نبیه فقط وذلک ایضا فی النبی الذی لایکون علی ملة نبی آخر واختلف الناس فی عذاب القبر فانکره قوم بالکلیة واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذیب وانکر الاحیاء وهو خلاف العقل وبعضهم لم یثبت التعذیب بالفعل بل قال تجمع الالام فی جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انکار لعذاب القبر بالحقیقة ومنهم من قاله باحیائه لکن من غیر اعادة الروح ومنهم من قال بالاحیاء واعادة الروح معا ولا یلزم ان یری اثر الحیوة فیه حتی ان المأکول

ان المراد بالاحیاء ما یعقبه معرفة ضروریة بالله واعتراف بالذنوب فهما ما فی القبر وما فی المحشر واختاره الشارح وفی قوله علی سبیل الحکایة ایماء الی ماذکره من ان المراد ما یعقبه تلک المعرفة ویمکن ان یقال لعل الاحیاء المقرون بالاماتة ظاهر فی احیاء المیت کما فی قوله تعالی ربی الذی یحیی ویمیت فافهم ﴿ **قوله** ان الصبیان یسئلون ﴾ تعرض به هنا لمناسبة ان ذلک السؤال فی القبر والا فمحله قوله وسؤال منکر ونکیر الی آخره ورجح هذا القول بتلقین النبی علیه السلام ابنه ابراهیم ﴿**قوله** فمنهم من اثبت التعذیب وانکر الاحیاء ﴾ وهو مذهب الصالحیة والکرامیة حیث زعموا ان التعذیب مشروط بالادراک لکن الادراک غیر مشروط بالحیاة واما من ذهب الی الاحیاء بدون اعادة الروح فلعل الاحیاء عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غیر حلول فیه والاعادة بالحلول وهو باطل عند الجمهور ایضا فقوله ومنهم من قال بالاحیاء واعادة الروح معا اشارة الی مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب المیت لمنکر ونکیر یدل علی اعادة الروح اذ الجواب فعل اختیاری فلا یتصور بدون الاختیار ﴿ **قوله** ولا یلزم ان یری اثر الحیاة فیه الی آخره ﴾ جواب عما قاله المنکرون لو کان عذاب القبر بالاحیاء لرأینا اثر الحیاة فی المیت واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا یلزم من وجود الحیاة الاحساس بأثرها کما لم یلزم من وجود النار فی الشجر الاخضر الاحساس بأثرها فی هذه النشأة هذا هو الاوفق بالتنظیر باخفاء النار لا ما قیل ان هذه العین لا تصلح لمشاهدة الامور الملکوتیة لان النار المخفیة من عالم الملک لا من عالم الملکوت نعم یتجه علیه ان الحکم بکون النار مخفیة فی الشجر الاخضر وهمی ککونها مخفیة فی الزند وقوله تعالی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا لایدل علیه لان النار تحدث منه بالسحق فیکون منشأ لحدوثها وهذا القدر کاف فی بیان کمال القدرة لان منشائیة الشجر الاخضر الذی غلب علیه الرطوبة المضادة لحدوث النار من کمال

(قوله وذلک ایضا فی النبی الذی لایکون علی ملة نبی آخر) واما الذی کان علی ملة نبی آخر فیصح السؤال عن نبیه کما یصح عن دینه کبعض انبیاء بنی اسرائیل فانهم علی ملة موسی علیه السلام (قوله ولا یلزم ان یری اثر الحیوة فیه) اشارة الی دفع ما یقال ان عذاب القبر اذا کان باحیاء المیت وجب ان یری اثر الحیوة فی القبر اذ فی بدن المیت بعد الموت کما یری قبله لان حال الحیاة فی الوقتین واحدة مع انا نشاهد الکافر وصاحب الذنوب الکبیرة فی القبر ونراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحیوة فیهما اصلا ووجه الدفع ان کونه حیا لا یوجب رؤیة اثر الحیوة فیه بهذه العین فان هذه العین لا تصلح لمشاهدة الامور الملکوتیة التی من جملتها الاحوال المتعلقة بالآخرة فیجوز ان یحیی المیت ویشاهد الامور الملکوتیة فینعم او یعذب ولا نشاهد حیوته وما یصل الیه من تلک الامور کما ان النائم قد یشاهد فی منامه حیة تلدغه فیتألم بذلک ویصب عرقا وقد ینزعج من مکانه ونحن لا نشاهد تلک الحیة ولدغها

فى بطن الحيوانات يحيي ويسئل وينعم يعذب ولاينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالى فى الاحياء ❀ اعلم ان لك ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لانشاهد ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل مايتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اماترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام مالايشاهده الامة فكيف لايجوز هذا فى الميت ❀ المقام الثانى ان يتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولاترى فى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلافرق بين حية تتخيل او تشاهد ❀ المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لايمكن القدرة وهو مااشار اليه البيضاوى (قوله ان تصدق بان الحية مثلا موجودة) اى الحية حقيقة موجودة فى الاعيان لافى مجرد التخيل لكن الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس فى هذه النشأة وملكوتية لاتشاهدها فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسمانى بلدغ الحياة الملكوتية مع اعادة الروح بقدر احساس لدغها فلا اشكال فى اثبات عذاب القبر اصلا ولاجل ان الحية فى هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثانى اذ يرد عليه انه من قبيل العذاب الروحانى فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسمانى بسبب الامور المتخيلة ولاجل ان الحية فيه ولدغها حقيقى لامجازى بتشبيه الآلام الحاصلة من الصفات المهلكة المنقلبة بالالام الحاصلة من لدغ الحياة الملكية كان اظهر من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقلع عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما قالو ربما يأكله السبع او يحرق النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب فكيف يعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها الا ان يقال اشتراط الحياة بالبنية ممنوع ولوسلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنيته للتعذيب وماذكروا من السفسطة مدفوع بورود الشرع فى حق الميت

تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر مابعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو اضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى مالم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطريق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد أن لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان

دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها (**قوله** فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الى آخره) لايخفى ان الظاهر ان هذا السؤال استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملايم لقوله ورب عبد يعاقب الى آخره لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار عن الصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب الى آخره على امكان العقاب ايضا وكذا قوله والتصديق بها اى بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم (**قوله** لقوله عليه السلام اذا اقبر الميت) الحديث لايخفى ان قوله عليه السلام فى آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك العذاب الغير المنقطع جسمانيا بل روحانيا او الالم يحصل الاماتة الثانية فى القبر ولا نزاع لمنكرى عذاب القبر فى العذاب الروحانى ولا مخلص الا بأن يقال لعل عذاب القبر الموقوف على الاحياء ماهو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو لاينافى ان يكون لعذاب القبر نوع آخر روحانى ونسبته الى القبر لكون الروح عند القبر فعلى هذا يكون مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد ماعم من الانخلاع الكلى كما بعد الاماتة فى القبر من الانخلاع فى الجملة كما قبل الاماتة فيه

(قوله والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات الخ) وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم ينشعب منها فروع معدودة ثم ينقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها المهلكات وهى باعيانها تنقلب عقاريب وحيات فالقوى منها يلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ العقرب ومابينهما يؤذى ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار اعدادها لا يوقف عليه الا بنور النبوة

ثم تنوم العروس الذى لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال المنكرين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وماسبق حجة عليهم ومن تأمل عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأة وهى فى كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لا نشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها فى الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى اوما يقوم مقامه من التروك ❀ الثانى ان يكون خارقا للعادة ❀ الثالث ان يتعذر معارضته ❀ الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى

(قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو الى آخره) اى انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اى لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا على وجه يخالفه فى تسمية الملكين كاثبات الجبائى وابنه البلخى (قوله متمسكين بأن الميت جماد الى آخره) هذا دليلهم العقلى ولهم دليل نقلى هو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حياة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة واجيب عنه بمثل ماسبق من ان اثبات الواحدة او الاثنتين لا ينافى اثبات الثانية او الثالثة وبان الاية للمبالغة فى نفى انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق بأحد المحالين كاف فى المبالغة ولا يجاب بجواز ان يكون تاء الموتة للوحدة النوعية او الجنسية لتشمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا كان جواب الفاضل الجامى بالوحدة الجنسية فى تاء الكلمة الزامية كما نبه عليه الفاضل العصام والعلامة التفتازانى هنا فى شرح المقاصد

(قوله الاول ان يكون فعل الله او مايقوم مقامه من التروك) وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والترك الذى يقوم مقام فعله مثل ماقال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل هو وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس لله تعالى ثمه فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى فلا حاجة الى قوله او مايقوم مقامه (قوله الثانى ان يكون خارقا للعادة) اذ مايكون معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم وبدو الازهار فى كل ربيع لا يكون تصديقا من الله لدعوى النبى بل دعوى نبوة الكاذب يساوى فى ذلك (قوله الثالث ان تتعذر معارضته) فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ليعلم انه تصديق له

(قوله بل يكفي قرائن الاحوال) مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فدعى الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دالا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للمدعى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم نزوله منزلة تصديق الله اياه (قوله فلو انطق الضب) اى حين قال معجزتي ان ينطق هذا الضب (قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى) لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهرت على يدي ٢٧٧ قبل لم يدل على صدقه ويطلب بالاتيان بذلك الخارق بعد الدعوى

ولا يشترط التصريح بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال ﴿ الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه ﴿ السادس ان يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان احيي الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه ﴿ السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالايات الدالة على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر ﴿ واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قائلو بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدنا منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا

(قوله لان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة) تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق التكذيب فانما قدح لو كان التكذيب في نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص

لو عجز كان كاذبا قطعيا (قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات) اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمامة على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه عليه الصلوة والسلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الولاية فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى ارهاصا وتأسيسا للنبوة (قوله فبالايات الدالة على انه امر ونهي) اما انه امر فكقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا واما النهي فكقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة (قوله فهو بالوحي لا غير) والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا الوحي قبل بعثة لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي في وقت ما فافهم (قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا) ومما استدلوا به عليه هو ان الرسول من جنس المرسل اليهم وجوهر الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كون احد بصفته (قوله فلم يقدروا) وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل

الخ وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا الخ فليس من المعارضة فى شئ بل مما كان مستثقلة ومسرقة باردة من قوله القارعة ما القارعة وما ادراك الخ وقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا الخ والسرقة يغاير المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى (قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب) البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فان قلت فعلى هذا كيف ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على غير العرب قلت من حيث انهم اذا فتشوا علموا ان العرب الذى بعث فيهم النبى عليهم السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه صلى الله عليه وسلم وانه نشأ منهم وهم يعرفون اهل مجالسته ومحادثته فى طعنه واقامته وهو قريشى وانه تعالى ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل صورة مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما ان حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس واعظمهم سحرا بما اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم بذلك انه معجز (قوله على ان المعجزات المتغايرة للقرآن) من شق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وارواء قريب من ثمانين نفرا منه واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحهن فى يده وحنين الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام عن الغيب (قوله واحواله قبل النبوة وبعدها) وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا فى مهمات الدنيا ولا مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان فى غاية الفصاحة ونهاية البلاغة وغير ذلك (قوله وخلقه العظيم) حيث كان فى غاية الشفقة (ان)

عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب فى كلامهم فى المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه فى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضى او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان يسلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التى بهر الالباب هى اقوى دليل على نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك وكرم وشرف وفخم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبى بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التى يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه

الذى احي فاعل مختار فى التصديق والتكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب (قوله فسواء كان اعجازه الى آخره) لم يتعرض لكون اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد فى كل ثلث آيات (قوله وان كان من سخيف الكلام) لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى (قوله قال اهل البصائر الى آخره) فيه انه انما تم لو كان الخطاب باتمام الذين لجميع الناس وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا

(قوله قال فى شرح العقائد) بين كلامه فى كتابيه منافاة من حيث ان الاول يدل على عدم جواز الكبائر والصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عمدا وسهوا او عن الغير المشعرة بها كنظرة الى اجنبية عمدا وان الثانى يدل على جوازها عمدا ومن حيث ان صدر كلامه فى شرح العقائد يدل على جواز الصغائر عمدا عند الجمهور وسهوا بالاتفاق وما بعده من قوله فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم الخ يفيد خلافه على ما نبه عليه الشارح والمختار عندنا العصمة مطلقا فيما خلا الصغائر الغير المنفردة خطأ فى التأويل او سهوا مع التنبيه عليه فيما ليس طريقه الابلاغ من الاقوال والافعال

الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبى بعده فلذلك ختم به النبوة وما نزل عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده ومن الكبائر) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى وفى جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضى ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ فى التأويل فقال المصنف رحمه الله فى المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وان كانت صغيرة فمن الصغائر المشعرة بالخسة كالسرقة بلقمة والتطفيف بحبة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة بها كما ذكره العلامة التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة قمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فيتنبهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فنقول فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمعصية او كذب فان كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة

على امته وفى غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء و ارباب الثروة فى غاية الرفع لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين اى و آخرهم الذى ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح (قوله واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين) لانه اذا نزل كان على دينه على ان المراد انه كان آخر كل نبى ولا نبى بعده (قوله والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا) وذلك بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا (قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور) وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول

ان يأتى بعد ذلك امة لهم حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم

بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (قوله لدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى) اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلائل المعجزة وهو محال (قوله وجوزه القاضى ابو بكر) فانه ذهب الى انه غير داخل فى التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عائد اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة على الصدق عليه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا اذ ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس فى التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمه وكثرة

(قوله وهم افضل من الملائكة الخ) هذا مما لا يقع الحاجة الى البحث عنه ولم يرد عن السلف قال فخر الاسلام قول محمد في الجامع الصغير وينوى في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا الا يلزم عليه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الا يرى انه قال في المبسوط وينوى بتسليمه من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها وقال هو في شرح الجامع الصغير اما التقديم فليس بشئ لازم لان الواو لا يوجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسئلة الوصية بالترتيب فدل ماذكره ههنا وهو آخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وقال الشمس الائمة السرخسى في شرح الجامع الصغير من اصحابنا من يقول ما يذكر في الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكرها هنا بناء على قوله الثانى فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا وقال الامام ابو منصور الماتريدى في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة فتكلم حينئذ بتفضيل بعض على بعض انتهى كلامه وذلك لان الدليل قائم على تفضيل الملائكة على شر البشر كما قال الله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنو وعملوا الصالحات (قوله وعند المعتزلة) واشتهر بين اهل الكلام ضم الفلاسفة معهم في هذه المسئلة ولا وجه له اصلا فان تفضيلهم على الملائكة ليس بالمعنى المتنازع فيه بين اهل الاصول ﴿التنافر﴾

قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في نبوتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين (وهم افضل من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى بكر منا الملائكة افضل

فهو اول المسئلة فيكون مصادرة (قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره) من ثبوت

المخالفين وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك (قوله قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافر) فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عليهم السلام عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية وآخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة (قوله وهم افضل من الملائكة العلوية) اى السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى للافضل به وهو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود من اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله القول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثانى ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علمه من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جهة اضعاف العلم بالاسماء المشاهدة من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله وذلك لان عبادة

والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها قلت وعلى هذ يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كونه اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ فى النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان) وهم الذين قال الله تعالى فيهم ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ (واهل) غزاء (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدر كانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة فى شأنهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله تعالى فى جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم على ما فى البخارى مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة رضى الله عنهم بل سائر ازواج الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى الله عنهن (وكرامات الاولياء حق)

التنافر لان اول يدل على جواز تعمد الصغيرة وآخر يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعله راعى الادب فى عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء الى آخره تفريعا على ما تقرر بل اختيار للمذهب المختار عنده وهو الذى اختاره فى شرح المقاصد فلا تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب الى غيرهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى (قوله والمراد بالافضل اكثر ثوابا) فان

(قوله وكذا فاطمة الخ) اشارة الى ان التفضيل بينهن على هذا الترتيب فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم فاطمة سيدة نساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران اخرجه الحاكم وصححه وفى رواية انت سيدة نساء اهل اهل الجنة الا مريم البتول اخرجه ابن ابى شيبة وابن جرير وفى رواية اما ترضين ان تكونى سيدة نساء العالمين او نساء اهل الجنة اخرجه البخارى ومسلم وفى روية فاطمة بضعة منى فمن اغضبها فقد اغضبنى اخرجه البخارى وفى رواية انا واياك وهذين وهذا الراقد فى مكان واحد يوم القيمة يعنى عليا وابنيه اخرجه احمد واخرجه ابن عساكر سيدة نساء اهل الجنة مريم ثم فاطمة ثم خديجة ثم آسية واخرج احمد والطبرانى تارة بلفظ خير نساء العالمين وتارة بلفظ افضل نساء اهل الجنة واخرجه الحاكم بلفظ سيدات نساء اهل الجنة اربع مريم وفاطمة وخديجة وآسية وقال عليه السلام حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وآسية امرأة فرعون اخرجه احمد والترمذى وصححه وابن المنذر وابن حبان وابن ابى شيبة والحاكم وقال خير نسائها مريم وخير نسائنا خديجة اخرجه البخارى ومسلم والترمذى وقال فضلت خديجة على نساء امتى كما فضلت مريم على نساء العالمين اخرجه البزاز والطبرانى باسناد حسن وقد صح ان عائشة قالت له صلى الله عليه وسلم قد رزقك الله خيرا منها فقال لا والله ما رزقنى الله خيرا منها آمنت بى حين كذبنى الناس واعطتنى مالها حين حرمنى الناس وايضا قرا لها الاسلام من الله تعالى ولعائشة من جبريل وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام اخرجه احمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه

الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتفضيله ان للبشر شواغل من الطاعات العملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاده اقوى يكون اشق وافضل وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة (قوله وعلى هذا) ى على

وهي امور خارقة للعادة وتظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ يشبه حينئذ بالمعجزة وردبانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي ولانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لما يشاهد بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن ❀

اثبت الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة

ما قلنا من ان المراد بالافضل الاكثر ثوابا قوله وهم الذين قال الله تعالى فيهم الخ كانوا الفا وثلثمائة او اربع او خمس مائة بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت سدرة في الحديبية (قوله وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج) وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعى مهلكه مشتق من الدراج وهو الهلاك (قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به) اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم يتضرعوا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم فتحنا عليهم ابواب كل شئ من انواع النعمة استدراجا ﴿٢٨٢﴾ ومزاوجة عليهم بين الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي انه عليه السلام قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على النظر والاشتغال بالنعم واعرضوا عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون اي متحسرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس فقطع دابر القوم الذين ظلموا اي آخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو التابع للشئ من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله والحمد لله رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة من حيث انه (وكثرة)

تخليص لاهل الارض من شؤم عقائدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها (قوله والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف بن برخيا) وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكريا عليه السلام او ارهاصا لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف هي احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة

(قوله لقبه النبى) عليه السلام بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله عنه وقالوا هل لك فى صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس فقال اوقد قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدق انه ذهب الى بيت المقدس فى ليلة وجاء قبل ان يصبح قال انى لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمى ابابكر الصديق لذلك (قوله والحق عند عامة اهل الحق نفيهما) اى نفى كلا النصوصين وذلك لانه لو كان لعلى رضى الله عنه نص من الكتاب او السنة لاظهروه فانقادوه كما كانوا ينقادون لسائر نصوص الكتاب والسنة على ما كان عادتهم من انقيادهم اوامر الله واو امر رسول الله ومسارعتهم فى امتثالهما فلم يمكن اجماعهم على ابى بكر رضى الله عنه بل نازعوه لما عهد عادتهم بذلك فى امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوه واعرضوا عنها تقية لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان فى غاية الشجاعة

قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبى صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضى الله عنه) لقبه النبى صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابى قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على ابى بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على على رؤس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابى بكر رضى الله عنه ولطائفة فانهم يزعمون النص على على كرم الله وجهه امانصا جليا وامانصا خفيا والحق عند عامة اهل الحق نفيهما (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الاجماع فان ابابكر رضى الله عنه بعدما انقضت عليه سنتان واربعة اشهر

وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا

والتصلب فى الامور الدينية وفاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضى الله عنهما مع كونهما سبطى رسول الله عليه السلام وولداه والعباس مع علو منصبه معه لما روى انه قال لعلى امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن اخيه فلا يختلف فيه اثنان (قوله ثم عمر الفاروق رضى الله عنه الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب) عن ابن عباس رضى الله عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودى الى النبى صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق وقال تحاكم الى عمر بن الخطاب فقال اليهودى لعمر قضى لى رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال عمر مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هذا قضائى لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فاروق بين الحق والباطل فسمى بالفاروق لذلك

اوستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال ﴿ا كتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ماعهد ابو بكر بن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان استقام فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جاز فلكل امرئ ما كتسب من الاثم والخير واردت الخير منه ولا اعلم الغيب فلما ﴾ كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على عمر فقام على هذا الامر عشر سنين وستة اشهر واقامه على نهج الحق والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته فقال ماجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبدالرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذوالنورين رضى الله عنه) سمى به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه بنته رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال لوكان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنهم على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول هذا الامر فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار مجمعا عليه من اهل الحل والعقد فقام على هذا الامر ست سنين واستشهد على رأس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (والافضلية بهذا الترتيب) اى بترتيب ماسبق ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيمة

وكذا الكلام فى افضليه الخلفاء الاربعة

(قوله)

تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا انه (اكثر ثوابا عندالله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه الاخر فلا ينا فى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجئ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان

﴿ قوله والايمان فى اللغة التصديق ﴾ اى مطلق التصديق القلبى سواء بما جاء به النبى عليه السلام اولا وفى عرف الشرع هو التصديق بما علم مجئ النبى عليه السلام ضرورة اى علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافى قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهى مجئ النبى عليه السلام الحكم امابطريق التواتر اوبان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافى كون الحكم نظريا لكن الاولى مجئ الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعى غير مختص بهذه الامة وتخصيص الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى ﴿ قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية ﴾ اشار الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن

(قوله فان صيغة افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون بجميع الوجوه او بجميع جهات الفضائل من حيث المجموع) وذلك لان الحدث المتبرق ا الفعل والمشتقات فى قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة فى فرد منه تحقق الزيادة فى مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو فى الفلاحة وعمرو اعلم منه فى الطب وقوله والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه من المسلمين اختلفوا فى افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابابكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة بوجه ما فى معنى المصدر لا للطبيعة من حيث هى يصلح ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه الدفع على ما فى حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا فى الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذى توهمه المورد اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على فى كثير من الفضائل بل فى اكثر الفضائل (قوله والايمان فى اللغة التصديق) مأخوذ من الامن كأنه امن المصدق من التكذيب والمخالفة (قوله هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه) واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه التصديق مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة دون النوافل وذهب بعض السلف والمحدثون وكلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعنى التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان (قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول) اشارة الى رد ماذهب اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اى

يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك حيث نسب فيها وفى نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لايعطف على كله فلا يقال جاءنى القوم وافرادهم ولاعندى العشرة وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع احتمالات ❀ الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة فى قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة ❀ الثانى ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر

صفوان وابو الحسين الصالحى من ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بماله من الصفات وبما جاء به النبى عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولايكون ﴿ قوله والدليل على خروج التلفظ الخ ﴾ تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب بشهادة هذه الايات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبى فلايكون الاقرار اللسانى ولاالعمل بسائر الجوارح جزأ من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على خروج سائر الاعمال والدليل الاتى بقوله لمجيئه مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لاعن كل فرد منه ولذا جعل الايمان المنجى موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزأ من فرده الكامل كما فى الحديث وايضا انما يدل على خروجهما لاعلى عدم كونهما شرطا خارجا لكن ماذكره فى قوله ولاينفعه المعرفة القلبية يدل على اشتراط الاقرار وماذكر فى باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر والصغائر يدل على عدم كون العمل جزأ من الايمان من افراد القدر المشترك اذلاعفو بدون الايمان وفاقا ﴿ قوله الثانى ان يكون اجزاء عرفية الخ ﴾ اى لا اجزاء ليست داخلة فى قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء الشجرة حقيقة لاعرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها فى العرف اذلايجوز العرف انتفاء الجزء دون الكل فالاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التى لايوجب زوالها موت الشخص اجزاء لهما حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما بانعدامها فى العرف والحاصل ان فى مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاء هاماهى اجزاء لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان

معرفة الله تعالى والاعتقاد بماله من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبى عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد اولايكون (قوله ولدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين عن الايمان) ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى ان المقصود ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتى الشهادتين والقائلين بكونهما جزأ منه كما ان المقصود فى الثانى هو الرد على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزأ منه

(قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع مافيه
وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل

واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد عند انعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منها ولا يقال بانعدامه عند انعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعنية بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف مابقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة ❁ الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي ❁ الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج ❁ واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس

ماليس اجزاء له حقيقة وبين المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه الى ذلك التمثيل الغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا الخ ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة والضعف كلي مشكك وكلما قوى وكمل كثير آثاره وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كاجزاء الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا في نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث (قوله ويطلق عليها الخ) لا يخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ماسبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ موضوعة للماهيات المطلقة اعني اعم

في حيوته ومنه ظهر سر ماقدسبق في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات الواردة بما لزمه قبلها (قوله وهو بحث لفظي) فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فكون اطلاقه على الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه عليها مجازا عنده (قوله الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية) اي لا يكون الاعمال اجزاء حقيقة ولا عرفية له ولا مسببة عنه (قوله واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري) فان لفظ الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاستسلام والانقياد الظاهري (قوله والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين) وذلك لقول النبي عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه السلام عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت عليه سبيلا

كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال ۞ واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم فلا بد فيه من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادى كما مرت اليه الاشارة

من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كالاطلاق الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا مجموع الجوهر والعرض القائم به جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض والعوارض المشخصة ليست جزأ من الشخص فى التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا (قوله واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر فى الايمان) بما هو احد قسمى العلم ای التصور والتصديق (فلا بد فيه من اعتبار قيد الآخر ليخرج الكفر العنادى) المشار اليه بالاية السابقة وبقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمتى الشهادة مع القدرة عليه وبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا صدق بقلبه واستعقبه الموت اوالخرس او آفة اخرى لافيما خاف القتل لو تلفظ بهما عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب الى آخره ۞ واعلم انه لما ورد فى حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر فى الايمان قال فى شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالى حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور بانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب

(قوله لو فسر التصديق الخ) لم يفسره بذلك اخذا مما عليه العلامة التفتازانى فى تصانيفه ورده جملة من نظر فيها ومنهم السيد الشريف ونسبه الى الوهم والشيخ عبد اللطيف بن محمد بن ابى الفتح الكرمانى الحنفى قال فى رسالته وقع فى شرح العقائد مسائل لا على نهج عقائد اهل السنة منها مسئلة التصديق فانه ادعى ان التصديق الشرعى والتصديق المنطقى واحد وذكر انه كتب فى بيان فساده رسالة اخرى وصدر الشريعة رحمه الله مع طول نزاعه لبعض معاصريه وهو العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى فى اشتراط التسليم فى الايمان قد وافقه فى ان المعتبر فيه ليس هو التصديق المنطقى فقط ولكن يجب ان يعلم ان مراد الهروى ليس باثبات ركن ثالث فى الايمان بل مراده انه لا بد فى الايمان ان يكون حصوله على سبيل الاختيار لانه رأس العبادات واول الواجبات والتصديق المنطقى لا يعتبر فيه الاذعان وتسليم القلب وربطه به بخلاف الايمان فان المعتبر فيه الاذعان والقبول والانقياد وتسليم الباطن والخضوع من قولهم ناقة مذعان اى منقادة سلسلة الرأس واسم التصديق يقع على كل منهما لغة

(قوله بما هو احد قسمى العلم) وهو الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» على ما صرح به الشيخ الرئيس فى كتابه المسمى بدانش (صدقه) نامهٔ علائى حيث قال «دانش دو كونه است يكى دريافتن ورسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند دوم كرويدن وانرا بتازى تصديق خوانندم»

صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لايقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق مترددد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم لافرق بينهما الابلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ماذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لايثبت كلام النفس الامع العلم انتهى ثم اورد على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة ❀ الاول ان ليس معنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان فى نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لاينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما فى سائر العبادات لا الامر بنفسه ❀ الثانى ان ابن سينا وهو القدرة فى فن المنطق والثقة فى تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح فى رسالة (دانش نامهٔ علائى) بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى ايضا اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا ❀ الثالث انا لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد لا تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق

اللغوى فخروج بل معلوم الانتفاء فقطعا وايضا و كون الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله لا يصح الانصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هى التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها ❀ الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ماذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازى وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لايتعين ان يكون علما اوارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شئ منهما وليت شعرى بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد ❀ الخامس ان اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى عليه الصلاة والسلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصلة من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والصديقين ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان منحصرا فى التصديق الاختيارى يلزم ان لايكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لايطاق اذ لاينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق اختيارى آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح فى كتبه فلو اجتمع فردان منه فى نفس واحدة فى زمن واحد يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد وهو محال لايقال ليس التصديق الكسبى هنا بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيار انحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه السامعة اختيار انحو المسموع

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب الحزة المحسنة تعليمهم (٢) (ولا يكفر احد من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلة فى لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) اى بما يلزم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد

فليس كل ماحصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبى بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر فى الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعنى توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سامعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبى من غير صرف اختيارى واليه اشار القائل حيث قال ربما يقع فى القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرئ عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار امافى نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق (قوله وقد عبر عنه) اى عن ذلك القيد الاخر بعضهم (بالتسليم والانقياد) الاختياريين (وجعله ركنا من الايمان) لا شرطا خارجا (والاقرب) اى اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذى هو احد قسمى العلم مع الاحتياج الى قيد آخر ومن تفسير القيد الاخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبى والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ فى مفهوم الايمان (بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى) الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اى بتكلمها الاختيارى وانما كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمى العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرا مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الاخر بهما مع جعله ركنا لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج ولقائل ان يقول ان اريد بالتسليم

(قوله الصانع الخ) ليس المعنى الذى يثبته الفلاسفة او المتكلمون او غيرهم من معنى القدرة والاختيار مما يجب اعتقاده فى الدين ويكلف المرء فى الاسلام به اذ الواجب شرعا ﴿ ٢٩١ ﴾ والمعتبر فى عقد الدين فرضا هو اعتقاد ان الله تعالى هو خالق كل شئ وانه تعالى فعال لما يريد ويخلق مايشاء وهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير

(قوله والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى) فيخرج الكفر العنادى اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كون الانكار للشئ منافيا للتسليم الباطنى وانقياد القلب له وتفسير الصدق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى بعض تصانيفه (قوله ويقرب منه ماقيل ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد) وهذا القيد يميزه عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا (قوله وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام الى آخره) وانما لم يكفر احد منهم لان المسائل التى اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلمه وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا فى جهة ونحو ذلك لم يبحث النبى عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رضى الله عنهم ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام

(قوله كالقائلين الخ) قد عرفت وجه الخلاف فى خلق القرآن وهو على ذلك الوجه مما لايكاد يصح تكفير من يقول به بل يعسر القول بتضليله بما سوى ترك السكوت عما سكت عنه السلف ولا اراه ينتهى الى حد يسوغ نسبة الضلال اليه نعم اذا كان قوله بخلق القرآن كلام الله تعالى بمعنى الصفة القائمة به سبحانه وعبارة الشارح فى هذا المقام غير مستقيمة فى افادة المرام بل حق الترتيب ان يقول واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن وسب الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم ليس بكفر على الاصلح فى مذهب الشافعى واما القادحون فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله عنها (قوله كالاركان الخمسة للاسلام الخ) اشارة لى انه لايكفر منكر الحكم الثابت بالاجماع الساذج الذى لا يصحبه البرهان القطعى من الكتاب او متواتر السنة على ما هو مذهب المحققين من الحنفية وغيرهم قال الشيخ علاء الدين السمرقندى فى ميزان الاصول انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع او الخبر المشهور فالصحيح من المذاهب انه لايكفر به وقال ابو زيد الدبوسى رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايانا فى امامة ابى بكر رضى الله عنه وبخلاف الخوارج فى امامة على رضى الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لم نكفرهم للشبهة وقال امام الحرمين فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبرى ليس بمعتبر انتهى وقال بعض المحققين جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر (اعنى) عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدناه بالاجماع القطعى لان جاحد حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقا انتهى

به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يفى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان او قولا (او بما فيه شرك) اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لايكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لايكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما فى المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم مجئ محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة (او استحلال المحرمات) ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعى ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين ❊ قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام فى كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل

الباطنى والانقياد القلبى معنى الاذعان والقبول الاختيار بين اى الحاصلين بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورده العلامة التفتازانى فى الوجه الخامس

(قوله فعلا كان او قولا) بيان لما يلم منه نفى الصانع (قوله ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا) القائلون بحجية الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل قطعى او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند لزم اجماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الخطأ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك فان كل واحد منها وان كان آحادا لكن القدر المشترك بينها متواتر

(قوله نحن نرى الفقهاء) قال ابن الهمام رحمه الله يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء وقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على عدم التكفير وفى المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا والنقل الاول اثبت ابن المنذر اعرف بالنقل وقد روى عن على رضى الله عنه سئل عن الخوارج المحكمة اكفار هم قال من الكفر فروا قيل افمنافقون قال ان المنافقين لا يذكرون الله الا قليلا ولا ﴿٢٩٣﴾ يأتون الصلوة الا وهم كسالى قيل فمن هم قال اخواننا اصابتهم عين

الاسلام واذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم بالصواب (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين فى اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضى الله عنها وسب الصحابة بغير ماذكر ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى رحمه الله (قال القائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اى القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى فى العزيز وذكره الشريف العلامة فى اول شرح المواقف ☙ فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التى عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا فى باب الردة انه لو قال انى ارى الله تعالى فى الدنيا يكلمنى شفاها كفر مع انه الآمدى ذكر ان بعض اصحابنا على ان رؤية الله فى الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقية ☙ قلت حكمهم بالردة فى الكلمات المذكورة مبنى على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وقس عليه باقى الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التى فصلها المصنف رحمه الله (والتوبة) وهى فى اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى (ثم تاب عليهم ليتوبوا) اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهى فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها

اعنى لزوم التكليف بما لا يطلق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كان اضطراريين فذلك التفسير بعينه تفسير بما هو احد قسمى العلم فلا بد من قيد آخر

فى الاسلام وقال بعض المحققين الكفر انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به فلا يكفر احد من اهل القبلة لانهم ليسوا منكرين ما علم بحيثه بالضرورة بل بالنظر على ان فى تكفير المسلم خطرا عظيما وقد صح عن النبى عليه السلام كفوا عن اهل لا اله الا الله لا تكفروهم فمن كفر اهل لا اله الا الله فهو الى الكفر اقرب وقوله من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وهذا فى الصحيحين وايضا من دعا رجلا بالكفر او قال عدو الله وليس كذلك الا عاد عليه اخرجه مسلم قال الشيخ تقى الدين رحمه الله هذا وعيد عظيم لمن كفر احدا من المسلمين وليس كذلك وهى ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين الى اهل السنة واهل الحديث قال والحق انه لا يكفر احد من اهل القبلة الا بانكار متواتر من الشريعة على صاحبها افضل الصلوة فانه حينئذ يكون مكذبا للشرع وعبر بعض اصحاب الاصول عن هذا بما معناه ان من انكر طريق اثبات الشرع لم يكفر كمن انكر الاجماع ومن انكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لانه مكذب لا مؤول هذا كلامه وتفصيل هذه المسئلة وما هو الحق فيها حققناه فى شرح العقائد (قوله فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف) وقبول توبة العبد اذا تاب اليه كما قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يتوب الله على من تاب ٭ ولما انتهى الكلام بتوفيق الله الملك العلام فى باب التوبة الى حد التمام فليكن بما دعى به ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا

وتب علينا انك انت التواب الرحيم وقد اوردت في هذه الحواشي تحقيقات بديعة وتدقيقات منيعة قلما قرع بها سامع

وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم ان لا يعود اليها لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل وفي اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب او ان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى ﴿ وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ﴾ (وهي مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لا وجوبا لما مر وانصراف المذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها (والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان) ما يؤمر به (واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا منهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اي شرط وجوبه وندبه (ان لا يؤدي الى الفتنة) فان علم ان يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول او لم يخف الفتنة

وان اريد التصديق المنطقي مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي ليس من جنس العلم ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع

(قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم) قال الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج عن تلك المظلمة (قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه) يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون ﴿٢٩٤﴾ رد المظالم (قوله وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة) قال الامدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما أتى به موقوفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى باحديهما دون الاخرى (قوله وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة) اما الاول فلما قال الامدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحته العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النادم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة حرجا وهو منفي عن الدين وقال الامدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب (اللهم) عليه تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد الكفر كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقت التوبة عنه (قوله لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا) والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه (قوله والصحيح هو الثاني) وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المأمور بتلك

فيستحب اظهار الشعائر الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان فى المعاصى دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ماهى فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطوح قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة) التى مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يوجب ويرضى) وفى بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال نيل التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قالت الظاهر ماقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التى هى مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على ماعرفه بعض المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

اللهم الا ان يقال المراد بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبى اختيارى اما فى ذاته واما فى جعله مقارنا لذلك الترك الاختيارى فلا اشكال فعلى هذا يظهر وجه قوله وان لم يصب مخبره بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر فى كون الاختيار فى نفس التصديق وقد عرفت مافيه بل هو اعم من ان يكون فى نفس التصديق ومن ان يكون فى جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى ❀ ولنختم الكلام بالايمان ❀ رجاء لدوامه لنا من الملك المنان ❀ والحمد لله على الاتمام ❀ انه ولى كل انعام ❀

فى محله وحرمة كتمان العلم فى الاسلام لا يزعجها خوف الصيرورة عرضة لملام اللئام ولو سلقوه بالسنة حداد وقلوب غلاظ شداد والمسئول من الله سبحانه صدق الاسلام وحسن الخاتمة يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والآخرة تمت الكتاب المنسوب الى الفاضل المرجانى بعون الله تعالى وحسن توفيقه

الواجبات قد يأتى ببعضها دون بعض ويكون المأتى به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كونه حسنا واجبا (قوله لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) وثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهى بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد والله الموفق الى سبيل السداد والهادى الى طريق الرشاد تمت الحاشية الخلخالية بعون الله تعالى وتوفيقه

الحمد لله الذى لابداية لازليته ولا نهاية لابديته ❀ تقدس ذاته بذاته عن الاضداد ❀ وتنزه صفاته بصفاته عن الانداد ❀ قدمه متعال عن الكون والفساد ❀ وازله مسرمد الى ابد الآباد ❀ والصلوة والسلام الأتمان الأكملان على من بلغ الغاية ❀ وبلغ الآية محمد المبعوث لاصلاح الانام بايضاح الشرايع والاحكام . الذى اختاره واتجبه قبل ان ارسله ❀ واصطفاه قبل ان انبعثه ❀ اذا الخلائق بالغيب مكنونه ❀ وبستر الاهاويل مصونه ❀ وبنهاية العدم مقرونه . فانار به ظلمها ❀ وكشف به بهمها ❀ فقام بالناس بالهداية ❀ وانقذهم من الغواية ❀ وهداهم الى الدين القويم ودعاهم الى الصراط المستقيم

(وبعد) فقد طبع هذه الحواشى المرغوبة احداها الحاشية المشتهرة بين الاخيار ❀ اشتهار الشمس عند منتصف النهار ❀ للمولى المحقق والعلامة المدقق اسماعيل الكلنبوى مع شرحه المشهور بين الاشبال ❀ للعلامة المحقق والفهامة المدقق الجلال ❀ والاخريان للفاضلين المدققين المولى المرجانى والمولى الخلخالى ❀ كانهن الدر المنثور على صحائف الوجنات واللآلى ❀ جعل الله مؤلفيها فى الغرف الاعالى ❀ قد التزم طبعه المطبعة (خورشيد) على هذا الاسلوب الجديد التى اشتهرت محاسنها ومنافعها للعامة فى سائر البلاد ❀ ابتغاءً لنفع العباد ❀ وتسهيلاً على اهل العلم والارشاد ❀ وقد صرفنا نحن فلله الحمد فى تصحيح مافى هذه السطور ❀ غاية الجد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور ❀ وهذا من جملة ما وفقنا الله سبحانه وتعالى بفضله العميم ❀ ولطفه الجسيم وقد تصادف ختام طبعه ❀ فى العشر الاخر لشهر رمضان الشريف سنة تسعة عشرة وثلاثمائة بعد الالف من هجرة من له العز والشرف

تمت